جمهورية مصر العربية
دار الإفتاء المصرية

موسوعة الفتاوى المؤصلة

من دار الإفتاء المصرية

المجلد الثالث

القاهرة
١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

الفريق الشرعي الذي قام على إخراج موسوعة الفتاوى المؤصلة:

❋ أ / أحمد ممدوح سعد

(أمين الفتوى ومدير إدارة الأبحاث الشرعية)

❋ أ / أيمن عارف عبد الغني

(أمين الفتوى والباحث بإدارة الأبحاث الشرعية)

❋ أ / مصطفى عبد الكريم محمد

(أمين الفتوى والباحث بإدارة الأبحاث الشرعية)

❋ أ / هشام ربيع إبراهيم

(الباحث بإدارة الأبحاث الشرعية)

❋ أ / أحمد محمود علي

(الباحث بإدارة الأبحاث الشرعية)

❋ أ / محمود أبو المجد شبيب

(الباحث بإدارة الأبحاث الشرعية)

قام بالمراجعة الشرعية:

❋ فضيلة الدكتور/ مجدي محمد عاشور

(المستشار الأكاديمي لمفتي الديار المصرية وأمين الفتوى بدار الإفتاء المصرية)

ولا يفوتنا أن نثمِّن المجهودات التي قام بها كل من:

❋ إدارة المراجعة والتدقيق اللغوي

❋ إدارة الإصدارات

في سبيل إخراج هذه الموسوعة

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

من أحكام الزكاة

الزكاة للزواج

السؤال

هل يجوز إعطاء الزكاة لشاب مسلم يريد أن يتزوج ولكن لا يجد تكاليف الزواج؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فالزكاة لغةً تطلق على: الطهارة والنماء والبركة والمدح. (انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٢/ ٣٠٧، ط. المكتبة العلمية- بيروت)، وشرعًا: اسم لقدر مخصوص من مال مخصوص يجب صرفه لأصناف مخصوصة بشروط مخصوصة. (انظر: مغني المحتاج ٢/ ٦٢، ط. دار الكتب العلمية).

ومصارف الزكاة هم الأصناف الثمانية المذكورة في قوله تعالى: ﴿**إِنَّما الصَّدَقاتُ للفُقَراءِ والمَسَاكِينِ والعَامِلِينَ عليها والمُؤَلَّفةِ قُلُوبُهم وفي الرِّقابِ والغارِمِينَ وفي سَبِيلِ اللهِ وابنِ السَّبِيلِ فَرِيضةً مِنَ اللهِ واللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ [التوبة: ٦٠].

والأصل أن حاجة الإنسان للنكاح وللحياة الأسرية تعتبر حاجة أصلية على مستوى الأمة والجماعة، كما تعتبر من تمام الكفاية على مستوى الفرد، وقد تصل إلى حد الحاجة الأصلية للفرد في حالة شدة احتياجه للنكاح وخشيته العنت والوقوع في المحرمات كالزنا والنظر بشهوة وغير ذلك من آثام، فإذا كان المسلم لا يجد ما يكفيه لتلبية تلك الحاجة، جاز إعطاؤه من الزكاة ما يسد به حاجته تلك باعتباره من الفقراء الذين لا يجدون ما يسدون به حوائجهم الأصلية، أو باعتباره من المساكين الذين لا يجدون تمام كفايتهم.

وقد عرَّف الحنفية الفقير بأنه: من له أدنى شيء، وهو ما دون النصاب أو قدر نصاب غير نام وهو مستغرق في حوائجه الأصلية (انظر: فتح القدير ٢/ ٢٦١، ط. دار الفكر)، وقد اعتبروا النكاح من الحوائج الأصلية في حالة توقان النفس إليه وخشية الوقوع في المحرمات كالنظر المحرم والاستمناء؛ لأن النكاح في تلك الحالة يكون واجبًا. (انظر: حاشية ابن عابدين على الدر المختار ٢/ ٤٦٢، ط. دار الكتب العلمية).

وعرَّف المالكية الفقير: بأنه الذي يملك شيئًا لا يكفيه قوت عامه. (انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٤٩٢، ط. دار إحياء التراث العربي)، وقد عدوا الإعفاف بالنكاح من جملة القوت، قال النفراوي في الفواكه الدواني (٢/ ٦٩، ط. دار الفكر): «يجب على الولد إعفاف أبيه بزوجة بناء على أنه من جملة القوت» اهـ.

وعرف الشافعية المسكين بأنه: من يملك أو يكتسب ما يقع موقعًا من كفايته ولا يكفيه، كمن يحتاج عشرة وعنده ثمانية لا تكفيه الكفاية اللائقة بالحال من المسكن والملبس والإنفاق من غير تقتير ولا إسراف. (انظر: أسنى المطالب شرح روض الطالب ١/ ٣٩٤، ط. دار الكتاب الإسلامي)، وقد عدوا إعطاء المال لمن احتاج النكاح ولا شيء معه من تمام الكفاية. (انظر: مغني المحتاج ٤/ ١٧٥).

وعرف الحنابلة المسكين بأنه: من لا يجد تمام كفايته (انظر: كشاف القناع للبهوتي ٣/ ٨٥- ٨٦، ط. دار الكتب العلمية، والإنصاف للمرداوي ٣/ ٢١٧، ط. دار إحياء التراث العربي)، ونصوا على أن الحاجة للنكاح من

تمام الكفاية كالحاجة للخادم، قال البهوتي في دقائق أولي النهى (٣/ ٢٤٢، ط. عالم الكتب): «(و) يلزم من وجب عليه نفقته (خادم للجميع) أي جميع من تلزمه نفقتهم (لحاجة) إليه (كالزوجة)؛ لأنه من تمام الكفاية» اهـ.

كما أن إعانة المسلم المحتاج للزواج بمال الزكاة جائزة أيضًا بناء على قول الفقهاء الذين توسعوا في تفسير مصرف (في سبيل الله) ليشمل جميع القرب، فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله وسبل الخيرات، والتي منها النكاح بلا شك. (انظر: حاشية ابن عابدين ٢/ ٣٤٣، وبدائع الصنائع ٢/ ٤٥- ٤٦، ط. دار الكتب العلمية، والتفسير الكبير للإمام الرازي ١٦/ ١١٥، ط. دار الفكر).

وقد روى الترمذي والنسائي وابن ماجه في سننهم عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**ثَلَاثَةٌ حَقٌّ عَلَى اللهِ عَوْنُهُمْ: الْمُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللهِ، وَالْمُكَاتَبُ الَّذِي يُرِيدُ الْأَدَاءَ، وَالنَّاكِحُ الَّذِي يُرِيدُ الْعَفَافَ**».

فقوله عليه الصلاة والسلام: «**ثَلَاثَةٌ حَقٌّ عَلَى اللهِ عَوْنُهُمْ**» يفيد استحقاق هؤلاء الثلاثة للعون من الله تعالى، يقول الحافظ عبدالرؤوف المناوي في فيض القدير (٣/ ٣١٧، ط. المكتبة التجارية الكبرى): «وإنما آثر هذه الصيغة إيذانا بأن هذه الثلاثة من الأمور الشاقة التي تكدح الإنسان وتقصم ظهره لولا أنه يعان عليها لما قام بها، قال الطيبي: وأصعبها العفاف لأنه قمع الشهوة الجبلية المركوزة في النفس وهي مقتضى البهيمية النازلة في أسفل السافلين فإذا استعف وتداركه عون إلهي ترقى إلى منزلة الملائكة في أعلى

عليين. (تنبيه) قال العارف ابن عربي: إذا رأيت واحدًا من هؤلاء فأعنه بطائفة من مال أو قال أو حال فإنك إذا أعنتهم فأنت نائب الحق في عونهم فإنه إذا كان عون هؤلاء حقًا على الله فمن أعانهم فقد أدى عن الله ما أوجبه على نفسه فيتولى الله كرامته بنفسه» اهـ.

وعونه تعالى لهؤلاء الثلاثة إما أن يكون معنويًّا بالتوفيق وتيسير الأمور ودفع المعوقات عنهم؛ وإما أن يكون عونًا ماديًّا بالمال الذي يستعينون به على بلوغ مآربهم الثلاثة (الجهاد- الحرية- العفاف)؛ وإما أن عونه تعالى لهم يشمل كلا الأمرين فينالون مالًا وتوفيقًا منه عز وجل، فإذا كان من المتفق عليه عند جمهور العلماء أن المجاهد والمكاتب يستحقان إعانة الله لهم بأموال الزكاة (انظر: المجموع شرح المهذب ٦/ ٢٠٠ ط دار الفكر)؛ فإن الناكح مريد العفاف بمقتضى هذا الحديث الشريف يكون مشاركًا لهم في استحقاق الإعانة بأموال الزكاة، وإخراجه من الأصناف المستحقة للزكاة هو مخالفة صريحة لمقتضى الحديث وظاهره، فحاجة مريد العفاف لا تقل عن حاجة من ذكرًا معه، فيعطى من مال الزكاة ما يعينه على إحصان نفسه بالنكاح؛ لأن في ذلك معونة لمن يحق على الله تعالى عونه. ويؤيد ما ذكرناه من الاستدلال عدة أمور:

الأمر الأول: أن الله عز وجل يقول عن أحد أولئك الثلاثة المذكورين -وهو المكاتب-: ﴿وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ [النور: ٣٣]، فبين أن المكاتب يعطى بمقتضى حقه على الله سبحانه وتعالى من مال الله، والمراد به في الآية مال الزكاة كما قال ابن عباس رضي الله عنهما والحسن

وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم ومقاتل بن حيان واختاره الإمام المفسِّر ابن جرير الطبري (انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٦/ ٥٣- ٥٤، ط. دار طيبة. وانظر: زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ٣/ ٢٩٣، ط. دار الكتاب العربي)، وكذلك المجاهد يعطى من مال الزكاة بالاتفاق، فكذلك يكون مريد العفاف؛ لاستواء ثلاثتهم في الحاجة إلى إعانة الله لهم بالمال، واستحقاقهم عونه لبلوغ مقاصدهم.

الأمر الثاني: أن غير واحد من الفقهاء استدل بهذا الحديث على وجوب إعانة المكاتب بالمال، فلم يخصصوا الإعانة بالجانب المعنوي فقط، بل صرحوا بأن الحديث يدل على الإعانة بالمال أيضًا، فاستثناء مريد العفاف من استحقاق الإعانة المالية حينئذ يكون تخصيصًا بلا مخصص.

قال الإمام الزيلعي في تبيين الحقائق (١/ ٢٩٧- ٢٩٨، وبهامشه حاشية الشلبي على الشرح، ط. دار الكتاب الإسلامي): «﴿ **وَفِي الرِّقَابِ** ﴾ [التوبة: ٦٠] المكاتبون أي يعانون في فك رقابهم وهو قول الجمهور... ولنا ما رواه البراء بن عازب... وعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "**ثلاثة كلهم حق على الله عون الغازي في سبيل الله والمكاتب الذي يريد الأداء والناكح المتعفف**" رواه الترمذي والنسائي وغيرهما؛ ولأن الركن في الزكاة التمليك ولا يتصور من القن فتعين المكاتب» اهـ.

فالعلامة الزيلعي يستشهد بالحديث الشريف ليفسر دفع الزكاة إلى مصرف في الرقاب بأنه إعانة المكاتب بأموال الزكاة.

وقال ابن قدامة في المغني (١٠/ ٣٤٢، ط. دار إحياء التراث العربي): «يجب على السيد إيتاء المكاتب شيئا مما كوتب عليه... إنما يجب للرفق به عند آخر كتابته ، مواساة له، وشكرًا لنعمة الله تعالى، كما تجب الزكاة مواساة من النعم التي أنعم الله تعالى بها على عبده، ولأن العبد ولي جمع هذا المال وتعب فيه، فاقتضى الحال مواساته منه، كما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بإطعامه من الطعام الذي ولي حره ودخانه، واختص هذا بالوجوب؛ لأن فيه معونة على العتق، وإعانة لمن يحق على الله تعالى عونه» اهـ. ثم ذكر الحديث، والشاهد هنا هو تعليل ابن قدامة لوجوب إعانة المكاتب بالمال بأنه إعانة لمن يحق على الله عونه، فاستشهاده على ذلك بالحديث الشريف يبين أن الحديث يؤخذ منه وجوب الإعانة المالية لمن أوجب الله تعالى على نفسه معونتهم، وكانت حاجتهم إلى المال متعينة لتحقق الغرض الذي اشتق منه أوصافًا لهم، وهو: الجهاد في سبيل الله، والتحرر بالكتابة، والتعفف بالنكاح.

وقال الحافظ ابن كثير في تفسيره (٦/ ٥٤) عند تفسير قوله تعالى: ﴿ **وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللهِ الَّذِي آتَاكُمْ** ﴾ [النور: ٣٤]: «قال ابن عباس: أمر الله المؤمنين أن يعينوا في الرقاب. وقد تقدَّمَ في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "**ثلاثة حق على الله عونهم**"، فذكر منهم "**المكاتَب يريد الأداء**"» اهـ.

الأمر الثالث: ورود القرائن التي ترجح أن الأصناف المذكورة في هذا الحديث الشريف هم ممن يستحقون الزكاة عند حاجتهم إلى المعونة بالمال لتحقيق الغرض.

قال الحافظ ابن الأثير في جامع الأصول (٩/ ٧٣١٤، ط. مكتبة الحلواني، ومطبعة الملاح، ومكتبة دار البيان): «وفي رواية بدل المكاتب: ((**المِدْيان الذي يريدُ الأداءَ**))» اهـ.

وقال الحافظ السيوطي في شرحه على سنن النسائي (٦/ ٦١، ط. مكتبة المطبوعات الإسلامية- حلب): «((**ثلاثة حق على الله عز وجل عونهم...**)) الحديث. ورد لهم رابع في حديث وهو الحاج». وقد نظمتهم في بيتين وهما:

حـــق على الله عــــون جـمـع	وهــو لهـم في غــد يجــازي
مكــاتــب نـــاكح عفـــافًا	ومــن أتى بيتــه وغـــازي

والشاهد أن الألفاظ المتعددة الواردة في أحاديث استحقاق عون الله -كما استقرأها الحافظ السيوطي- لا تذكر إلا أصنافًا تستحق الزكاة عند حاجتهم، فالجهاد يعان عليه من الزكاة، وعتق المكاتب يعان عليه من الزكاة، والحج يعان عليه من الزكاة عند من عده من مصرف في سبيل الله، ودين الغارم يعان عليه من الزكاة، فهذه قرينة تشير إلى أن من ذكر في الحديث برواياته المختلفة هو ممن يجوز إعانته بأموال الزكاة إذا كان محتاجًا للمال حتى يبلغ مقصده، فيكون إرادة التعفف بالنكاح من المقاصد المعتبرة التي يعان عليها المسلم من أموال الزكاة.

وروى أبو داود في سننه عن المستورد بن شداد قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: ((**مَنْ كَانَ لَنَا عَامِلا فَلْيَكْتَسِبْ زَوْجَةً، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ خَادِمٌ فَلْيَكْتَسِبْ خَادِمًا، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَسْكَنٌ فَلْيَكْتَسِبْ مَسْكَنًا**)). قال: قال أبو بكر:

أخبرت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**مَنْ اتَّخَذَ غَيْرَ ذَلِكَ فَهُوَ غَالٌّ أَوْ سَارِقٌ**».

ورواه أحمد في مسنده بلفظين:

الأول: «**من ولي لنا عملًا وليس له منزل فليتخذ منزلًا، أو ليست له زوجة فليتزوج، أو ليس له خادم فليتخذ خادمًا، أو ليست له دابة فليتخذ دابة، ومن أصاب شيئًا سوى ذلك فهو غال**».

والثاني: «**من ولي لنا عملًا فلم يكن له زوجة فليتزوج، أو خادمًا فليتخذ خادمًا أو مسكنًا فليتخذ مسكنًا أو دابة فليتخذ دابة، فمن أصاب شيئًا سوى ذلك فهو غال أو سارق**».

ووجه الدلالة: هو أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أجاز إعطاء العامل ما يتحصل به على تلك الحوائج المذكورة والتي منها النكاح، وقوله عليه السلام: «**من كان لنا عاملا**» فيه صيغة عموم تشمل كل عامل، بما في ذلك العاملين على الزكاة، وجاز بمقتضاه أن يعطوا من الزكاة ما يحقق لهم تلك الحوائج التي ذكرها النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ إذ حاجتهم إلى ذلك واحدة سواء كانوا عاملين على الزكاة أو على غيرها، وعليه فيجوز إعطاء العامل من الزكاة ما يتزوج به، وإذا تقرر هذا فقد دل الحديث على أن الحاجة للنكاح تعتبر لدى الشارع الحكيم في مصاف الحوائج الأصلية كالسكن والخدمة لمن يشق عليه خدمة نفسه ووسيلة التنقل بين المسافات البعيدة للقيام بمهام عمله، فهذه أمور تدفع عن الإنسان المشقة والهلاك، ولو لم يكن تلبية حاجة النكاح تعتبر من الأمور الضرورية للإنسان؛ لكان ما

يأخذه العامل ليتزوج غلًا وسرقة وظلمًا للمسلمين، إذ فيه وضع أموالهم في غير موضعها، لكن لما استثنى النبي صلى الله عليه وآله وسلم النكاح مع ما استثناه من الحاجات، دل الحديث على جواز دفع أموال المسلمين -بما فيها الزكاة الواجبة- لسد مثل هذه الحاجة، فتكون حاجة أصلية للإنسان، يستحق فاقدها الإعانة عليها من مال الزكاة إذا كان محتاجًا لها وعاجزًا عن التكاليف اللازمة لإتمام النكاح.

يقول ملا علي القاري في شرحه للحديث في كتابه مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٧/ ٢٩٣- ٢٩٤، ط. دار الكتب العلمية): «"**مَنْ كَانَ لَنَا**" أي معشر المسلمين "**عَامِلًا فَلْيَكْتَسِبْ**" أي من المال "**زَوْجَةً فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ خَادِمٌ فَلْيَكْتَسِبْ خَادِمًا فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَسْكَنٌ**" بفتح الكاف ويكسر "**فَلْيَكْتَسِبْ مَسْكَنًا**"، قال المظهر: أي يحل له أن يأخذ مما في تصرفه من مال بيت المال قدر مهر زوجة ونفقتها وكسوتها وكذلك ما لا بد منه من غير إسراف وتنعم، فإن أخذ أكثر [مما] يحتاج إليه ضرورة فهو حرام عليه... والأظهر أن له التصرف بقدر ضرورة الحال وعدم المضرة في المآل، وفي رواية "**من اتخذ غير ذلك**" أي ما ذكر وما في معناه "**فهو غالٌّ**" بتشديد اللام أي خائن رواه أبو داود» اهـ.

فقوله: «يأخذ مما في تصرفه من مال بيت المال»، يدل على أن العامل على الزكاة يأخذ منها ما ذكر من مهر الزوجة ونفقتها وكسوتها.

وقوله: «فإن أخذ أكثر مما يحتاج إليه ضرورة فهو حرام»، يدل على أن النكاح ليس أكثر مما يحتاج إليه ضرورة بل هو داخل في إطار الضروريات،

وعليه فالنكاح من الحوائج الإنسانية الضرورية التي يعتني فقه الزكاة بمعالجة مشكلتها كواقع يفرض نفسه على البشر، ويترتب عليه جلب مصالحهم ودفع المضار عنهم.

وقد صرح العلماء الذين خصُّوا مقاصد الشريعة بالتأليف بأن النكاح يعد من الضروريات التي لا غنى عنها، فيقول العز بن عبد السلام في كتابه قواعد الإحكام (٢/ ٩٣، ط. أم القرى للطباعة والنشر- القاهرة): «فمصالح الدنيا والآخرة ثلاثة أقسام كل قسم منها في منازل متفاوتات، فأما مصالح الدنيا فتنقسم إلى الضرورات والحاجات والتتمات والتكملات. فالضرورات: كالمآكل والمشارب والملابس والمساكن والمناكح والمراكب الجوالب للأقوات وغيرها مما تمس إليه الضرورات ، وأقل المجزئ من ذلك ضروري» اهـ.

ويؤكد الشاطبي على أن الحاجة للنكاح (الوقاع) تعتبر من الضروريات وإن وقع الشك في ذلك فيقول في كتاب الموافقات (٣/ ١٣٤، ط. دار المعرفة- بيروت) : «ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الإباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها فيقع الشك في كونها من الضروريات كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع وكذلك وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذلك فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعًا» اهـ. ويقرر الشاطبي في موضع آخر من كتابه اعتبار النكاح من الضروريات من جهة واعتباره من الحاجيات من جهة أخرى، فيقول (٢/ ١٠١): «النكاح بقصد قضاء الوطر إن كان داخلا

من وجه تحت المقاصد التابعة للضروريات فهو داخل من وجه آخر تحت الحاجيات؛ لأنه راجع إلى قصد التوسعة على العباد في نيل مآربهم وقضاء أوطارهم ورفع الحرج عنهم» اهـ.

ولا خلاف بين العلماء في وجوب إعفاف المسلم نفسه عن الوقوع في المحرمات، فإنَّ ترك المحرمات من ضرورات المصالح الأخروية، يقول العز بن عبد السلام في قواعد الإحكام (٢/ ٩٣): «وأما مصالح الآخرة ففعل الواجبات واجتناب المحرمات من الضروريات» اهـ. وعليه فمن يخشى الوقوع في المحرمات ولا يمكنه الابتعاد عنها إلا بتوفير أمر معين له، كانت حاجته إليه حاجة أصلية ضرورية يتحقق بها حفظ دينه وطاعته لله؛ فإن لم يجد ما يدفع به تلك الحاجة الأصلية صار مستحقًا للزكاة باعتباره فقيرًا أو مسكينًا، وعلى هذا فحاجة الشباب التائقين إلى النكاح والمفتقرين إلى توفير متطلباته هي حاجة ضرورية من جهتين: الأولى باعتبار النكاح من المصالح الدنيوية الضرورية، والثانية: باعتباره مما تتم به المصالح الأخروية الضرورية، ولا شك في أن صاحب هاتين الضرورتين يستحق الإعانة والعطاء من أموال الزكاة».

وقد ذكر الشافعية أن من احتاج للنكاح ولا شيء معه يعطى للضرورة (انظر: نهاية المحتاج ٧/ ١٥٣، ط. دار الفكر، وتحفة المحتاج ٧/ ١٥٢، ط. دار الكتاب الإسلامي)، وذكر المالكية بأنه يجب على الابن إعفاف أبيه بزوجة؛ لأنه من جملة القوت (انظر: الفواكه الدواني ٢/ ٦٩)، وذكر الحنفية أن النكاح عند خشية الوقوع في المحرمات يكون واجبًا ويكفي في الوجوب

خشية الوقوع دون التحقق، أما عند التحقق فيكون النكاح فرضًا وليس واجبًا -على اصطلاح الحنفية في التفرقة بين الفرض والواجب- ولا يشترط خشية الوقوع في الزنا خصوصًا بل يجب أيضًا عند خشية الوقوع في محرمات أخرى كالنظر بشهوة أو الاستمناء وغير ذلك.

يقول ابن نجيم موضحًا حكم النكاح في كتابه البحر الرائق (٣/ ٨٤، ط. دار الكتاب الإسلامي): «وصفته فرض وواجب وسنة وحرام، ومكروه، ومباح. أما الأول فبأن يخاف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج بحيث لا يمكنه الاحتراز عنه إلا به؛ لأن ما لا يتوصل إلى ترك الحرام إلا به يكون فرضًا. وأما الثاني فبأن يخافه لا بالحيثية المذكورة إذ ليس الخوف مطلقًا مستلزمًا بلوغه إلى عدم التمكن» اهـ.

قال ابن عابدين في حاشيته على الدر المختار (٣/ ٦): «وكذا في ما يظهر لو كان لا يمكنه منع نفسه عن النظر المحرم أو عن الاستمناء بالكف، فيجب التزوج وإن لم يخف الوقوع في الزنا» اهـ.

وذكر ابن عابدين أن النكاح في حالة التوقان يكون من الحوائج الأصلية (٢/ ٤٦٢) قال: «المسألة منقولة عن أبي حنيفة في تقديم الحج على التزوج، والتفصيل المذكور ذكره صاحب الهداية في التجنيس، وذكرها في الهداية مطلقة، واستشهد بها على أن الحج على الفور عنده ومقتضاه تقديم الحج على التزوج، وإن كان واجبًا عند التوقان وهو صريح ما في العناية مع أنه حينئذ من الحوائج الأصلية، ولذا اعترضه ابن كمال باشا في شرحه على الهداية بأنه حال التوقان مقدم على الحج اتفاقًا لأن في تركه أمرين ترك الفرض والوقوع

في الزنا، وجواب أبي حنيفة في غير حال التوقان. اهـ. أي في غير حال تحققه الزنا؛ لأنه لو تحققه فرض التزوج أما لو خافه فالتزوج واجب لا فرض فيقدم الحج الفرض عليه فافهم» اهـ.

ويذكر ابن قدامة الحنبلي في المغني (٧/ ٤) أن عامة الفقهاء يقولون بوجوب النكاح عند الخوف من الوقوع في محظور، قال: «والناس في النكاح على ثلاثة أضرب؛ منهم من يخاف على نفسه الوقوع في محظور إن ترك النكاح، فهذا يجب عليه النكاح في قول عامة الفقهاء؛ لأنه يلزمه إعفاف نفسه وصونها عن الحرام، وطريقه النكاح» اهـ.

هذا وغالب شباب اليوم -إلا ما رحم الله- معرَّضون للوقوع في الكثير من الآثام وأقلها النظر المحرم بسبب حاجتهم للزواج وعدم توفر الإمكانيات المالية، وقد صرح فقهاء الشافعية بأن المحتاج إلى النكاح إذا لم تنكسر شهوته بالصوم -ومن باب أولى من لا يستطيع الصوم لظروف العمل أو لظروف صحية- فقد وجب عليه أن يقترض وينكح إن لم يكن معه شيء من المال، ولا شك حينئذ أنه يصير من مستحقي الزكاة، لا سيما إذا لم يجد من يقرضه مالًا يكفي لذلك الغرض بقرض شرعي حسن، وإلا فيكفي أنه بالقرض أصبح من الغارمين المستحقين للزكاة.

قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري الشافعي في شرح البهجة الوردية (٤/ ٩٢، وعليه حاشيتا ابن القاسم والشربيني، ط. المطبعة الميمنية) : «وإن فقد المحتاج إليه أُهبته ندب له تركه كما في المنهاج وغيره، وبالغ في شرح مسلم فقال: كره له النكاح ويكسر شهوته بالصوم لخبر: ((**يا معشر الشباب**)).

قال في الروضة كأصلها: فإن لم تنكسر به لم يكسرها بكافور ونحوه بل ينكح». اهـ.

قال محشيه العلامة الشربيني: «قوله: (بل ينكح) ويكلَّف اقتراض المهر إن لم ترض بذمته» اهـ.

ويقول الإمام القرافي المالكي في الذخيرة (٣/ ١٤٨، ط. دار الغرب الإسلامي- بيروت): «أخذ الزكاة إما لحاجته إليها كالفقير، أو لحاجتنا إليه كالعامل، والحاج لا يحتاج إليها لعدم الوجوب عليه حينئذ إن كان فقيرًا، ولأن عنده كفايته إن كان غنيا، ولا نحتاج نحن إليه» اهـ.

ويؤخذ من تعليل الإمام القرافي لعدم استحقاق مريد الحج للزكاة بأنه لم يجب عليه فلا يستحق؛ أنه لو وجب عليه لاستحق أخذ الزكاة، وبناء عليه فمن وجب عليه النكاح ولم يجد مؤنه؛ يستحق أن يعان عليه بإعطائه من أموال الزكاة.

وقد صرَّح الحنابلة بأن الحاجة للوطء والنكاح تعتبر حاجة أصلية كالطعام ونحوه، قال البهوتي في دقائق أولي النهى (٢/ ٦١٥- ٦١٦): «(وتعتق) أم ولد (بموته) أي سيدها (وإن لم يملك غيرها) لحديث ابن عباس مرفوعًا: ((**من وطئ أمته فولدت فهي معتقة عن دبر منه**)). رواه أحمد وابن ماجه. وعنه أيضًا قال: ((**ذُكرت أمُّ إبراهيم عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: أعتقها ولدها**)). رواه ابن ماجه والدارقطني. ولأن الاستيلاد إتلاف حصل بسبب حاجة أصلية؛ وهي الوطء، فكان من رأس المال كالأكل ونحوه» اهـ.

وقال المرداوي في الإنصاف (٩/ ٤١٠): «فائدة: لو غاب عن أم ولده، واحتاجت إلى النفقة: زوجت على الصحيح من المذهب. قال في الفروع: زوجت في الأصح وقيل: لا تزوج. ولو احتاجت إلى الوطء: لم تزوج. قدمه في الفروع وقال: ويتوجه الجواز عند من جعله كنفقة، قلت: وهذا عين الصواب. والضرر اللاحق بذلك أعظم من الضرر اللاحق بسبب النفقة» اهـ.

وقال ابن قدامة في المغني (٨/ ١٧٢): «ويلزم الرجل إعفاف أبيه، إذا احتاج إلى النكاح... ولنا: أن ذلك مما تدعو حاجته إليه ويستضر بفقده، فلزم ابنه له كالنفقة، ولا يشبه الحلواء؛ لأنه لا يستضر بفقدها، وإنما يشبه الطعام والأدم» اهـ.

وبالإضافة لما سبق فقد صرح الكثير من الفقهاء بجواز إعطاء الزكاة لدفع حاجة الزواج وأقروا ذلك في كتب المذهب المعتمدة؛ وعللوه بأنه من تمام الكفاية أو بأنه إعطاء للضرورة، فمن الشافعية قال الخطيب الشربيني في مغني المحتاج (٤/ ١٧٥): «وفي فتاوى ابن البزري: «...لو كان يكتسب كفايته من مطعم وملبس ولكنه محتاج إلى النكاح فله أخذها لينكح؛ لأنه من تمام كفايته». اهـ. وهو ظاهر» اهـ.

وقال ابن حجر الهيتمي في شرح المقدمة الحضرمية (٢/ ١٣٤، وعليه الحواشي المدنية، ط. دار الطباعة العامرة): «ومن له عقار ينقص دخله عن كفايته يعطى تمامها... وكذا من يكتسب كفايته لكنه يحتاج للنكاح فله أخذ ما ينكح به؛ لأنه من تمام كفايته».

وقال في تحفة المحتاج (٧/ ١٥٢): «لو نذر صوم الدهر وانعقد نذره ومنعه صومه عن كسبه أعطي على الأوجه للضرورة حينئذ كما لو احتاج للنكاح ولا شيء معه فيعطى ما يصرفه فيه» اهـ.

وقال الرملي في نهاية المحتاج (٧/ ١٥٣): «نعم، أفتى ابن البزري بأنه لو نذر صوم الدهر وانعقد نذره ومنعه صومه من كسبه أعطي للضرورة حينئذ كما لو احتاج للنكاح ولا شيء معه فيعطى ما يصرف فيه» اهـ.

ومن المالكية قال الحطاب في مواهب الجليل (٢/ ٣٤٧، ط. دار الفكر): «تقدم عن البرزلي أن اليتيمة تعطى من الزكاة ما تصرفه في ضروريات النكاح والأمر الذي يراه القاضي حسنًا في حق المحجور فعلى هذا فمن ليس معها من الأمتعة والحلي ما هو من ضروريات النكاح تعطى من الزكاة من باب أولى. فتأمله» اهـ.

وفي حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١/ ٤٩٣. وانظر: حاشية الصاوي على الشرح الصغير ١/ ٦٥٨- ٦٥٩، ط. دار المعارف) : «فائدة: نقل المواق عن ابن الفخار أنه لا يعطى من الزكاة شيء في شوار يتيمة وفي ح عن البرزلي عن بعض شيوخه الجواز ومثله في المعيار عن ابن عرفة أنه سئل عن ذلك فأجاب: «بأن اليتيمة تعطى من الزكاة ما يصلحها من ضروريات النكاح والأمر الذي يراه القاضي حسنا في حق المحجور» اهـ بن -أي البناني-» اهـ.

وقد نص علماء المالكية على أن أموال الزكاة إن اتسعت للإعانة على ثمن شراء الخادم أو مهر الزوجة تدفع لمثل هذا الغرض، قال الشيخ عليش

المالكي في منح الجليل (٢/ ٨٦، ط. دار الفكر. وانظر: مواهب الجليل ٢/ ٣٤٨، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٤٩٤): «(و) جاز (دفع أكثر منه) أي النصاب لمسكين أو فقير لا يزيد على كفاية سنته (و) دفع (كفاية سنة) لفقير أو مسكين لا أكثر منها ولو أقل من نصاب فهي المعتبرة. وفي الذخيرة إن اتسع المال يزاد ثمن الخادم ومهر الزوجة» اهـ.

ومن الحنابلة قال البهوتي في كشاف القناع (٣/ ٨٥- ٨٦): «(وسهم للمساكين) للآية، وهم من لا يجد تمام كفايته (فيدخل فيهم الفقراء، فهما صنفان في الزكاة فقط، وفي سائر الأحكام صنف واحد)» اهـ.

قال ابن قاسم في حاشيته على الروض المربع (٣/ ٣١١، ط. المطابع الأهلية): «ومن تمام الكفاية ما يأخذه الفقير ليتزوج، إن لم يكن له زوجة واحتاج إلى الزواج» اهـ.

وبناء على ما سبق ذكره من استدلالات ونصوص عن علماء المذاهب الأربعة: يجوز إعطاء الزكاة للمسلم المحتاج للزواج وهو غير قادر على توفير متطلباته من مهر وأثاث ومسكن وغير ذلك. والله تعالى أعلى وأعلم.

۞۞۞

تأخير زكاة الفطر

السؤال

ما حكم تأخير إخراج زكاة الفطر عن صلاة العيد أو يومه؟

الجواب

زكاة الفطر هي الزكاة التي سببها الفطر من رمضان، وقد فرضت في السنة الثانية للهجرة، وهي زكاة أبدان لا زكاة مال.

وزكاة الفطر فريضة واجبة؛ لما روى ابن عمر -رضي الله عنهما- أن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير على كل حر وعبد، ذكر وأنثى من المسلمين [متفق عليه]. كما أنها تجب عن كل مسلم عبد أو حر، ذكر أو أنثى، صغير أو كبير، ويخرجها الإنسان عن نفسه وعمن يعول، وتخرجها الزوجة عن نفسها أو يخرجها عنها زوجها.

وقد وصفت زكاة الفطر بأنها طهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين؛ وقد روى أبو داود عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه قال: «فرض رسول الله -صلى الله عليه وسلم- زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين، من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة، ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات».

أما عن وقت وجوبها؛ فقد ذهب الشافعية والحنابلة وهو أحد قولين مشهورين للمالكية إلى أن زكاة الفطر تجب عند غروب شمس آخر يوم من

رمضان، والقول الآخر للمالكية أنها تجب بطلوع فجر يوم العيد. [انظر: كفاية الطالب الرباني -مع حاشية العدوي- ١/ ٤٥٢، مغني المحتاج ١/ ٤٠١، كشاف القناع ٢/ ٢٥١].

وذهب الجمهور إلى جواز إخراجها إلى غروب شمس يوم العيد، ويسن عندهم ألا تتأخر عن صلاة العيد، ويحرم عندهم جميعا تأخيرها عن يوم العيد -الذي ينتهي بغروب شمسه- من غير عذر، ولا تسقط بهذا التأخير، بل يجب قضاؤها.

قال أبو الحسن المالكي في شرح الرسالة [١/ ٥١٤]: «وَلا يَأْثَمُ مَا دَامَ يَومَ الفِطرِ بَاقِيًا فَإِن أَخَّرَهَا مَعَ الْقُدرَةِ عَلَى إخرَاجِهَا أَثِمَ» اهـ.

ويقول الإمام النووي الشافعي في معرض الحديث عن زكاة الفطر وتأخيرها عن صلاة العيد: «ومذهبنا أنه لو أخرها عن صلاة الإمام وفعلها في يومه لم يأثم وكانت أداء، وإن أخرها عن يوم الفطر أثم ولزمه إخراجها وتكون قضاء، وحكاه العبدري عن مالك وأبي حنيفة والليث وأحمد» اهـ [المجموع شرح المهذب ٦/ ١٤٢، ط. دار الفكر].

ويقول البهوتي الحنبلي في كشاف القناع [٢/ ٢٥٢، ط. دار الكتب العلمية]: «(فَإِن أَخَّرَهَا عَنهُ) أَيْ عَن يُوم العِيدِ (أَثِمَ) لِتَأْخِيرِهِ الوَاجِبَ عَن وَقتِهِ، وَلِمُخَالَفَتِهِ الأَمْرَ (وَعَلَيهِ القَضَاءُ) لأَنَّهَا عِبَادَةٌ فَلَمْ تَسْقُط بِخُرُوجِ الوَقتِ، كَالصَّلاةِ» اهـ.

والدليل على جواز تأخير إخراجها إلى نهاية يوم العيد: ما رواه البيهقي عن عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- قال: أمرنا رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- أن نخرج زكاة الفطر عن كل صغير وكبير وحر ومملوك صاعًا من تمر أو شعير، قال: وكان يؤتى إليهم بالزبيب والأقط فيقبلونه منهم، وكنا نؤمر أن نخرجه قبل أن نخرج إلى الصلاة، فأمرهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن يقسموه بينهم، ويقول: «أغنوهم عن طواف هذا اليوم».

قال الإمام ابن قدامة في «المغني» [٣/ ٨٨، ٨٩، ط. مكتبة القاهرة]: «المستحب إخراج صدقة الفطر يوم الفطر قبل الصلاة؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- أمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة. فإن أَخَّرها عن الصلاة ترك الأفضل؛ لما ذكرنا من السنة؛ لأن المقصود منها الإغناء عن الطواف والطلب في هذا اليوم، فمتى أخرها لم يحصل إغناؤهم في جميعه، لا سيما في وقت الصلاة. ومال إلى هذا القول عطاء ومالك وموسى بن وردان وإسحاق وأصحاب الرأي. وقال القاضي: إذا أخرجها في بقية اليوم لم يكن فعل مكروهًا؛ لحصول الغَنَاء بها في اليوم» اهـ.

وذهب الحنفية إلى أن صدقة الفطر واجب موسع في العمر كله؛ قال في «الدر المختار» [مع حاشية ابن عابدين ٢/ ٧٢، ط. إحياء التراث]: «(تَجِبُ) وَحَدِيث: فَرَضَ رَسُولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- زَكَاةَ الْفِطْرِ؛ مَعْنَاهُ: قَدَّرَ؛ لِلإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ مُنْكِرَهَا لا يَكْفُرُ (مُوَسَّعًا فِي الْعُمُرِ) عِنْدَ أَصْحَابِنَا، وَهُوَ الصَّحِيحُ» اهـ.

والخلاصة: أن إخراج زكاة الفطر قبل الصلاة أفضل، فيسن ألا تتأخر عن صلاة العيد، لكن إن تأخر إخراجها إلى ما بعد الصلاة يوم العيد وقبل غروب شمسه فهو جائز ولا حرج فيه ويقع مجزئًا، وأما تأخيرها عن يوم العيد فحرام يأثم فاعله، ومع هذا فإنها لا تسقط بمضي زمنها، بل هي باقية في الذمة متعلقة بها حتى تُقضى، والله سبحانه وتعالى أعلم.

تحري الإعطاء في زكاة الفطر

السؤال

هل يشترط التفتيش عن دِين المعطَى زكاة الفطر، في بلد غالبية أهله مسلمون؟

الجواب

هذه المسألة قد تعرض كثيرًا لمن تعود أن يعطي السائلين أو من يكون ظاهر حالهم الفقر والمسكنة، خاصة أصحاب المهن البسيطة، فلا يدري المعطي هل الآخذ مسلم أو غير مسلم في بلد يغلب على أهله الإسلام.

وهذه المسألة التي تعرف في مصطلح الفقهاء بمسألة التحري، فيطالب المكلف بالتحري في باب الزكاة بإيصال المال إلى مستحقيه؛ لأنه مطالب بإخراج المال إلى أنواع مخصوصة، فإن أخرج المال إلى غير هذه الأنواع فقد فعل بعض ما طلب منه لا كله، كما أنه مطالب بإخراج الزكاة بيقين فلا تبرأ ذمته إلا بيقين.

والأصل في زكاة الفطر أنها واجبة؛ لما جاء في الصحيحين عَنْ ابْنِ عُمَرَ: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ عَلَى النَّاسِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى مِنْ الْمُسْلِمِينَ».

وأما مسألة التحري فيكفي الـمُكَلَّف فيها الاجتهاد وبذل وسعه ما لم يظهر خلافه؛ لأن هذا ما يملكه ويقع تحت طاقته.

قال الحطاب المالكي: «قَالَ ابْنُ رُشْدٍ فِي نَوَازِلِهِ فِي مَسَائِلِ الْحَبْسِ فِي أَوَّلِ الْوَرَقَةِ الرَّابِعَةِ مِنْ مَسَائِلِ الْحَبْسِ: وَأَمَّا الَّذِي زَكَّى مَالَ يَتِيمَةٍ ثُمَّ انْكَشَفَ أَنَّهُ أَعْطَاهُ غَنِيًّا وَهُوَ يَظُنُّهُ فَقِيرًا فَلَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ أَكْثَرُ مِمَّا صَنَعَ؛ لِأَنَّ الَّذِي تَعَبَّدَ بِهِ إنَّمَا هُوَ الِاجْتِهَادُ فِي ذَلِكَ، أَلَا تَرَى أَنَّ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مَنْ يَقُولُ: إنَّهُ إذَا أَعْطَى زَكَاتَهُ لِغَنِيٍّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ أَجْزَأَتْهُ زَكَاتُهُ. وَلَا خِلَافَ فِي أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ تُسْتَرَدَّ مِنْ عِنْدِهِ إذَا عَلِمَ بِهِ وَقَدَرَ عَلَيْهِ، انْتَهَى». (مواهب الجليل ٢/ ٣٥٩، ط. دار الفكر).

فإن قيل: هناك فرق بين مسألة الغنى وعدم الإسلام، فالأولى تتفاوت فيها الأنظار بخلاف الثانية، فالجواب: أن هذا يظهر في حال تبين خلاف اجتهاد المكلف، فحينئذ هو مطالب بإعادة دفع الزكاة، أما إذا لم يتبين خلاف ذلك فالمسألة على الإجزاء، وقد ورد التصريح بذلك في كلامهم.

قال ابن قدامة: «وَإِذَا أَعْطَى مَنْ يَظُنُّهُ فَقِيرًا فَبَانَ غَنِيًّا. فَعَنْ أَحْمَدَ فِيهِ رِوَايَتَانِ: إحْدَاهُمَا، يُجْزِئُهُ. اخْتَارَهَا أَبُو بَكْرٍ. وَهَذَا قَوْلُ الْحَسَنِ وَأَبِي عُبَيْدٍ وَأَبِي حَنِيفَةَ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَى الرَّجُلَيْنِ الْجَلْدَيْنِ، وَقَالَ: «إنْ شِئْتُمَا أَعْطَيْتُكُمَا مِنْهَا، وَلَا حَظَّ فِيهَا لِغَنِيٍّ، وَلَا لِقَوِيٍّ مُكْتَسِبٍ». وَقَالَ لِلرَّجُلِ الَّذِي سَأَلَهُ الصَّدَقَةَ: «إنْ كُنْت مِنْ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ أَعْطَيْتُك حَقَّكَ». وَلَوْ اعْتبَرَ حَقِيقَةَ الْغِنَى لَمَا اكْتَفَى بِقَوْلِهِمْ. وَرَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «قَالَ رَجُلٌ لَأَتَصَدَّقَنَّ بِصَدَقَةٍ، فَخَرَجَ بِصَدَقَتِهِ، فَوَضَعَهَا فِي يَدِ غَنِيٍّ، فَأَصْبَحُوا يَتَحَدَّثُونَ: تُصُدِّقَ عَلَى غَنِيٍّ، فَأُتِيَ فَقِيلَ لَهُ: أَمَّا صَدَقَتُك فَقَدْ قُبِلَتْ، لَعَلَّ الْغَنِيَّ أَنْ يَعْتَبِرَ فَيُنْفِقَ مِمَّا أَعْطَاهُ اللهُ». مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ. وَالرِّوَايَةُ

الثَّانِيَةُ، لَا يُجْزِئُهُ؛ لِأَنَّهُ دَفَعَ الْوَاجِبَ إلَى غَيْرِ مُسْتَحِقِّهِ، فَلَمْ يَخْرُجْ مِنْ عُهْدَتِهِ، كَمَا لَوْ دَفَعَهَا إلَى كَافِرٍ، أَوْ ذِي قَرَابَتِهِ، وَكَدُيُونِ الْآدَمِيِّينَ. وَهَذَا قَوْلُ الثَّوْرِيِّ وَالْحَسَنِ بْنِ صَالِحٍ وَأَبِي يُوسُفَ وَابْنِ الْمُنْذِرِ لِلشَّافِعِيِّ قَوْلَانِ كَالرِّوَايَتَيْنِ. فَأَمَّا إنْ بَانَ الْآخِذُ عَبْدًا، أَوْ كَافِرًا، أَوْ هَاشِمِيًّا، أَوْ قَرَابَةً لِلْمُعْطِي مِمَّنْ لَا يَجُوزُ الدَّفْعُ إلَيْهِ، لَمْ يُجْزِهِ، رِوَايَةً وَاحِدَةً؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمُسْتَحَقٍّ، وَلَا تَخْفَى حَالُهُ غَالِبًا، فَلَمْ يُجْزِهِ الدَّفْعُ إلَيْهِ، كَدُيُونِ الْآدَمِيِّينَ، وَفَارَقَ مَنْ بَانَ غَنِيًّا؛ بِأَنَّ الْفَقْرَ وَالْغِنَى مِمَّا يَعْسُرُ الِاطِّلَاعُ عَلَيْهِ وَالْمَعْرِفَةُ بِحَقِيقَتِهِ، قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿**يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ**﴾ [البقرة: ٢٧٣] فَاكْتَفَى بِظُهُورِ الْفَقْرِ، وَدَعْوَاهُ بِخِلَافِ غَيْرِهِ». (المغني ٢/ ٤٩٨، ط. مكتبة القاهرة).

ومما يوسع الأمر أن هناك من أهل العلم من قال بجواز دفع زكاة الفطر إلى الذمي، فللمكلف تقليد هذا القول إذا احتاج إليه.

قال الكاساني الحنفي: «وَالْمَسَائِلُ الْمَبْنِيَّةُ عَلَيْهِ ذَكَرْنَاهَا فِي زَكَاةِ الْمَالِ وَشَرَائِطِ الرُّكْنِ أَيْضًا مَا ذَكَرْنَا هُنَاكَ غَيْرَ أَنَّ إسْلَامَ الْمُؤَدَّى إلَيْهِ هَهُنَا لَيْسَ بِشَرْطٍ لِجَوَازِ الْأَدَاءِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ فَيَجُوزُ دَفْعُهَا إلَى أَهْلِ الذِّمَّةِ». (بدائع الصنائع ٢/ ٧٤، ط. دار الكتب العلمية).

وقد بيَّن ابن رشد الحفيد المالكي سبب الخلاف بين الفريقين، فقال: الفصل الخامس في مصرفها -أي: زكاة الفطر-: «وأما لمن تصرف: فأجمعوا على أنه تصرف لفقراء المسلمين لقوله عليه الصلاة والسلام: «أغنوهم عن السؤال في هذا اليوم». واختلفوا هل تجوز لفقراء الذمة؟ والجمهور على أنها لا تجوز لهم، وقال أبو حنيفة: تجوز لهم. وسبب اختلافهم: هل سبب

جوازها هو الفقر فقط، أو الفقر والإسلام معًا؟ فمن قال: الفقر والإسلام لم يجزها للذميين، ومن قال: الفقر فقط أجازها لهم». (بداية المجتهد ٢/ ٤٤، ط. دار الحديث بالقاهرة).

بناء على ما سبق نقول: إنه ينبغي على المسلم أن يتحرى أن تقع زكاته في يد من أُمر بإعطائه؛ لأن هذا هو الأصل، ولأن الخروج من خلاف العلماء مستحب. لكن إن اجتهد ثم تبين خلاف اجتهاده فإما أن يعيد إخراج الزكاة خروجًا من الخلاف، وله أن يكتفي بما فعل أولًا تقليدًا لمن أجاز ذلك من أهل العلم. والله تعالى أعلم.

جمع التبرعات بنسبة منها

السؤال

ما حكم الشرع فيما تفعله بعض الجهات الخيرية من قولهم (اجمع تبرعا ولك نسبة منه)؟ ولو كان هذا جائزا، فما حدود النسبة التي يجوز لجامع التبرع أخذها؟

الجواب

يجوز أخذ أجر مالي نظير جمع التبرعات لنحو مسجد، وهذا له أدلة كثيرة، منها قول الله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا**﴾ [التوبة: ٦٠]. فهذا دليل على أخذ مال مقابل جمع الزكاة الواجبة، ولا ريب أن الصدقة أولى بالجواز لكونها نافلة.

قال ابن العربي: «قوله تعالى: ﴿**والعاملين عليها**﴾ وهم الذين يقدمون لتحصيلها، ويوكلون على جمعها؛ وهذا يدل على مسألة بديعة، وهي أن ما كان من فروض الكفايات فالقائم به يجوز له أخذ الأجرة عليه. ومن ذلك الإمامة؛ فإن الصلاة وإن كانت متوجهة على جميع الخلق فإن تقدم بعضهم بهم من فروض الكفاية، فلا جرم يجوز أخذ الأجرة عليها. وهذا أصل الباب، وإليه أشار النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: «ما تركت بعد نفقة عيالي ومئونة عاملي فهو صدقة»، والدليل على أنها أجرة أن الله سبحانه أملكها له وإن كان غنيا، وليس له وصف يأخذ به منها سوى الخدمة في جمعها». (أحكام القرآن ٢/ ٥٢٤، ط. دار الكتب العلمية).

وقد اتفق الفقهاء على أن عامل الزكاة يستحق أجرا على عمله وإن اختلفوا في مقدار ما يستحقه مقابل عمله، والصواب أنه له أجرة مثله كنظيره في أبواب الفقه المختلفة، إن لم يكن هناك شرط على غير ذلك؛ لأن المسلمين على شروطهم.

قال ابن قدامة الحنبلي: «إذا تولى القسمة بدأ بالساعي فأعطاه عمالته لأنه يأخذ عوضا فكان حقه آكد ممن يأخذ مواساة. وللإمام أن يعين أجرة الساعي قبل بعثه وله أن يبعثه من غير شرط؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث عمر رضي الله عنه ساعيا ولم يجعل له أجرة فلما جاء أعطاه فإن عين له أجرة دفعها إليه وإلا دفع إليه أجرة مثله». (الكافي ١/ ٣٣٢، ط. المكتب الإسلامي)

وقال الشيخ عليش المالكي: «فيصح عمل الرقيق والهاشمي والكافر عليها ويعطون أجرة مثلهم من بيت المال، وشروط العامل أيضا كونه ذكرا بالغا فيعطى العامل منها إن كان فقيرا أو مسكينا بل (وإن) كان (غنيا)؛ لأنها أجرة عمله (وبُدئ) بضم فكسر (بـ) إعطاء العامل منها أجرة مثله، ويدفع جميعها له إن كان قدر أجرة مثله». (منح الجليل ٢/ ٨٧، ط. دار الفكر).

ومن الأدلة أيضا القياس على ما ورد في باب الوقف؛ حيث يشرع إعطاء الناظر أجرة على عمله للحفاظ على الوقف وتنميته، فإن شرط أجرًا فالأمر على ما تم الاتفاق عليه، وإلا أعطي أجرة المثل. انظر (البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٥/ ٢٦٤، ط. دار الكتاب الإسلامي)، (حاشية الدسوقي على

الشرح الكبير ٤/ ٨٨، ط. دار الفكر)، (مغني المحتاج شرح منهاج الطالبين ٢/ ٣٩٤، ط. دار الفكر)، (شرح منتهى الإرادات ٢/ ٢٩٥، ط. دار الفكر)

وقد أخرج البخاري عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لاَ يَقْتَسِمُ وَرَثَتِي دِينَارًا وَلاَ دِرْهَمًا مَا تَرَكْتُ بَعْدَ نَفَقَةِ نِسَائِي، وَمَئُونَةِ عَامِلِي فَهُوَ صَدَقَةٌ»، قال الحافظ ابن حجر في شرحه: «وهو دال على مشروعية أجرة العامل على الوقف والمراد بالعامل في هذا الحديث القيم على الأرض والأجير ونحوهما أو الخليفة بعده صلى الله عليه وسلم». (فتح الباري ٥/ ٤٠٦، ط. دار المعرفة)

وقال ابن نُجيم: «فَحَاصِلُ مَا ذَكَرَهُ الْخَصَّافُ أَنَّ مَا يَجْعَلُهُ الْوَاقِفُ لِلْمُتَوَلِّي لَيْسَ لَهُ حَدٌّ مُعَيَّنٌ وَإِنَّمَا هُوَ عَلَى مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ مِنْ الْجُعْلِ عِنْدَ عُقْدَةِ الْوَاقِفِ لِيَقُومَ بِمَصَالِحِهِ مِنْ عِمَارَةٍ وَاسْتِغْلالٍ وَبَيْعِ غَلاتٍ وَصَرْفِ مَا اجْتَمَعَ عِنْدَهُ فِيمَا شَرَطَهُ الْوَاقِفُ وَلا يُكَلَّفُ مِنْ الْعَمَلِ بِنَفْسِهِ إلا مِثْلَ مَا يَفْعَلُهُ أَمْثَالُهُ وَلا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُقَصِّرَ عَنْهُ وَأَمَّا مَا تَفْعَلُهُ الأُجَرَاءُ وَالْوُكَلاءُ فَلَيْسَ ذَلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَيْهِ حَتَّى لَوْ جَعَلَ الْوِلايَةَ إلَى امْرَأَةٍ وَجَعَلَ لَهَا أَجْرًا مَعْلُومًا لا تُكَلَّفُ إلا مِثْلَ مَا يَفْعَلُهُ النِّسَاءُ عُرْفًا وَلَوْ نَازَعَ أَهْلُ الْوَقْفِ الْقَيِّمَ وَقَالُوا لِلْحَاكِمِ إنَّ الْوَاقِفَ إنَّمَا جُعِلَ لَهُ هَذَا فِي مُقَابَلَةِ الْعَمَلِ وَهُوَ لا يَعْمَلُ شَيْئًا لا يُكَلِّفُهُ الْحَاكِمُ مِنْ الْعَمَلِ مَا لا تَفْعَلُهُ الْوُلاةُ فَإِنْ قُلْتَ: إذَا شَرَطَ الْوَاقِفُ نَاظِرًا وَجَابِيًا وَصَيْرَفِيًّا فَمَا عَمَلُ كُلٍّ مِنْهُمْ قُلْتُ: الأَمْرُ وَالنَّهْيُ، وَالتَّدْبِيرُ وَالْعُقُودُ وَقَبْضُ الْمَالِ وَظِيفَةُ النَّاظِرِ، وَجَمْعُ الْمَالِ مِنْ الْمُسْتَأْجِرِينَ هِلالِيًّا وَخَرَاجِيًّا وَظِيفَةُ الْجَابِي، وَنَقْدُ

الْمَالِ وَوَزْنُهُ وَظِيفَةُ الصَّيْرَفِيِّ». (البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٥/ ٢٦٤، ط. دار الكتاب الإسلامي)

قَالَ الشَّيْخُ تَقِيُّ الدِّينِ ابن تيمية: «وَمَنْ وَقَفَ عَلَى مُدَرِّسٍ وَفُقَهَاءَ فَلِلنَّاظِرِ ثُمَّ الْحَاكِمِ تَقْدِيرُ أَعْطِيَتِهِمْ... وَإِنَّمَا قُدِّمَ الْقَيِّمُ وَنَحْوُهُ لأَنَّ مَا يَأْخُذُهُ أُجْرَةٌ وَلِهَذَا يَحْرُمُ أَخْذُهُ فَوْقَ أُجْرَةِ مِثْلِهِ بِلا شَرْطٍ». نقلا عن (شرح منتهى الإرادات ٢/ ٥٠٣ ط دار الفكر)، ولم ننقل من كتبه لوقوع التصحيف فيها في هذا الموضع.

وفي باب تنمية الولي مال اليتيم يشرع للولي والوصي تنمية مال اليتيم بالتجارة فيها، على خلاف بين الفقهاء في أنه على سبيل الوجوب أو الاستحباب. وعلى خلاف بينهم في هل يجوز للوصي فعل ذلك، أم لا بد من أن يدفعها لغيره، وهذا خلاف لسنا بصدد تفصيله فضلا عن تحقيقه. إنما يعنينا هنا هو الموافقة على مبدأ التجارة بمال اليتيم والأصل فيه الحظر، كما قال الله تعالى: ﴿ **وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ** ﴾. [الأنعام:١٥٢]

قال السرخسي: «وَيَنْبَغِي لِلْوَصِيِّ أَنْ يَتَصَرَّفَ عَلَى وَجْهٍ يَكُونُ فِيهِ نَظَرٌ لِلْيَتِيمِ يَتَّجِرُ فِيهِ بِنَفْسِهِ أَوْ بِنِصْفِهِ، كَمَا كَانَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا تَفْعَلُهُ فِي مَالِ وَلَدِ أَخِيهَا أَوْ يَعْمَلَ فِي مَالِهِ مُضَارَبَةً أَوْ يَدْفَعَهُ إلَى غَيْرِهِ مُضَارَبَةً، كَمَا كَانَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يُعْطِي مَالَ الْيَتِيمِ مُضَارَبَةً». (المبسوط ٢١/ ٩٩، ط. دار المعرفة)

أخرج مالك عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، أَنَّهُ «اشْتَرَى لِبَنِي أَخِيهِ يَتَامَى فِي حِجْرِهِ مَالًا فَبِيعَ ذَلِكَ الْمَالُ بَعْدُ بِمَالٍ كَثِيرٍ»، قَالَ مَالِكٌ: «لَا بَأْسَ بِالتِّجَارَةِ فِي أَمْوَالِ

الْيَتَامَى لَهُمْ، إِذَا كَانَ الْوَلِيُّ مَأْمُونًا. فَلَا أَرَى عَلَيْهِ ضَمَانًا». (الموطأ صـ٢٥١، ط. دار إحياء التراث العربي).

وقال الماوردي: «يجوز لولي اليتيم أن يتجر له بماله على الشروط المعتبرة فيه وهو قول عامة الفقهاء.... وروى عمرو بن شُعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ابتغوا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة». وروي: «اتجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة». وروي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه اتجر بمال يتيم كان يلي عليه. وروي عن عائشة رضي الله عنها أنها أبضعت بأموال بني أخيها محمد بن أبي بكر في البحر وهم أيتام تليهم. وليس لهذين في الصحابة مخالف فكان إجماعا. ولأن الولي يقوم في مال اليتيم مقام البالغ الرشيد في مال نفسه فلما كان من أفعال الرشيد أن يتجر بماله كان الولي في مال اليتيم مندوبا إلى أن يتجر بماله. ولأن الولي مندوب إلى أن يثمر ماله من يلي عليه، والتجارة من أقوى الأسباب في تثمير المال فكان الولي بها أولى». (الحاوي ٥/ ٣٦١، ط. دار الكتب العلمية)

وقال البهوتي: «تُسْتَحَبُّ التِّجَارَةُ بِمَالِ الْيَتِيمِ لِقَوْلِ عُمَرَ وَغَيْرِهِ «اتَّجِرُوا فِي أَمْوَالِ الْيَتَامَى لِئَلا تَأْكُلَهَا الصَّدَقَةُ» (وَلَهُ) أَيْ لِوَلِيِّ الصَّغِيرِ وَالْمَجْنُونِ (دَفْعُهُ) أَيْ دَفْعِ مَالِهِمَا (مُضَارَبَةً إلَى أَمِينٍ) يَتَّجِرُ فِيهِ (بِجُزْءٍ مِنْ الرِّبْحِ) لأَنَّ عَائِشَةَ أَبْضَعَتْ مَالَ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ رضي الله عنهم، وَلأَنَّ الْوَلِيَّ نَائِبٌ عَنْ مَحْجُورِهِ فِي كُلِّ مَا فِيهِ مَصْلَحَتُهُ». (كشاف القناع ٣/ ٤٤٩، ط. دار الفكر)

وليس الأمر مقصورا على أخذ المال نتيجة العمل في الأموال، بل الأمر أعم من ذلك، فيجوز أخذ المال على الاستئجار على أداء بعض العبادات

كتعليمٍ ورقيةٍ مما هو من سبيل فروض الكفايات، كما تقدم في كلام ابن العربي، وهو الراجح والأقوى من كلام أهل العلم.

قال ابن قدامة: «وَفِي الاسْتِئْجَارِ عَلَى الْحَجِّ، وَالأَذَانِ وَتَعْلِيمِ الْقُرْآنِ وَالْفِقْهِ، وَنَحْوِهِ، مِمَّا يَتَعَدَّى نَفْعُهُ، وَيَخْتَصُّ فَاعِلُهُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْقُرْبَةِ، رِوَايَتَانِ: إحْدَاهُمَا لا يَجُوزُ. وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ، وَإِسْحَاقَ. وَالأُخْرَى، يَجُوزُ. وَهُوَ مَذْهَبُ مَالِكٍ، وَالشَّافِعِيِّ، وَابْنِ الْمُنْذِرِ، لأَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: «أَحَقُّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابُ اللهِ» رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ. وَأَخَذَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم الْجُعْلَ عَلَى الرُّقْيَةِ بِكِتَابِ اللهِ، وَأَخْبَرُوا بِذَلِكَ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم فَصَوَّبَهُمْ فِيهِ. وَلأَنَّهُ يَجُوزُ أَخْذُ النَّفَقَةِ عَلَيْهِ، فَجَازَ الاسْتِئْجَارُ عَلَيْهِ، كَبِنَاءِ الْمَسَاجِدِ وَالْقَنَاطِرِ... وَإِنْ قُلْنَا: يَجُوزُ الاسْتِئْجَارُ عَلَى الْحَجِّ. جَازَ أَنْ يَقَعَ الدَّفْعُ إلَى النَّائِبِ مِنْ غَيْرِ اسْتِئْجَارٍ، فَيَكُونُ الْحُكْمُ فِيهِ عَلَى مَا مَضَى. وَإِنْ اسْتَأْجَرَهُ لِيَحُجَّ عَنْهُ أَوْ عَنْ مَيِّتٍ، اعْتبرَ فِيهِ شُرُوطَ الإِجَارَةِ؛ مِنْ مَعْرِفَةِ الأُجْرَةِ، وَعَقْدِ الإِجَارَةِ، وَمَا يَأْخُذُهُ أُجْرَةً لَهُ يَمْلِكُهُ، وَيُبَاحُ لَهُ التَّصَرُّفُ فِيهِ». (المغني ٣/ ٢٢٤ ط. مكتبة القاهرة)

وقال الشيخ تقي الدين ابن تيمية: «ويجوز أن يأخذ الأجرة على تعليم الفقه والحديث ونحوهما إن كان محتاجا وهو وجه في المذهب». (الاختيارات الفقهية ١/ ٤٩١، ط. دار المعرفة.

وبناءً عليه: فإنه يجوز جمع التبرعات من الأموال، وأخذ نسبة من ذلك، بحسب الاتفاق، ويكون أجرة العامل في ذلك كأجرة المثل، على ألا يخالف اللوائح والقوانين المنظمة لهذا العمل من قبل مؤسسات الدولة. والله تعالى أعلم.

إسقاط الدين عن الفقير واحتسابه من الزكاة

السؤال

ما حكم إسقاط الدين عن الفقير واحتسابه من الزكاة؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه وبعد، فيقصد بإسقاط الدين عن الفقير إبراؤه من سداد دين مستحق عليه، واحتساب هذا المبلغ المسقط عنه من الزكاة، وهذا التصرف جائز على قول عند الشافعية، وقال به أشهب من المالكية وهو مذهب الإمام جعفر الصادق والحسن البصري وعطاء؛ والدليل على جوازه قوله سبحانه وتعالى: ﴿ **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالمَسَاكِينِ وَالعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ** ﴾ [التوبة:٦٠]، فدخول هؤلاء المَدينين تحت صِنف الغارمين الذي هو أحد مصارف الزكاة الثمانية دليل على جوازه، فالزكاة يجوز إعطاؤها للمدين حتى يسدد دينه، وسداد دينه إما بالإقباض والتمليك، أو بالإبراء، والدليل على هذا قوله سبحانه وتعالى: ﴿ **وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ** ﴾ [البقرة:٢٨٠]، فسمَّى الله تعالى إبراء المعسر من الدين الذي عليه صدقة، فهذا تَصَدُّقٌ على المدين المعسر، وإن لم يكن فيه إقباض ولا تمليك له بناءً على أن الأمور بمقاصدها، والإبراء في ذلك بمنزلة الإقباض؛ فإنه لو دفع إليه زكاته ثم أخذها منه عن دَيْنه جاز، فكذلك

لو أسقط الدين عنه من الزكاة؛ لحصول الغرض بكل منهما وهو إزاحة هم الدَّيْن عن كاهل المدين.

يقول الإمام السيوطي: «الأصل في قاعدة الأمور بمقاصدها: قوله صلى الله عليه وسلم: ((**إنما الأعمال بالنيات**))، وهذا حديث صحيح مشهور أخرجه الأئمة الستة وغيرهم من حديث عمر بن الخطاب، وعن البيهقي في سننه من حديث أنس: ((**لا عمل لمن لا نية له**))، وفي مسند الشهاب من حديثه: ((**نية المؤمن خير من عمله**)) (الأشباه والنظائر ص٨، ط. دار الكتب العلمية).

ومما يرجح القول بجواز هذا التصرف المصلحة التي تترتب على إبراء الدين من الإرفاق بأصحاب الديون المتعثرة، والتيسير على الغارم برفع هم الدَّيْن عن عاتقه، فينزاح عنه هم الليل، وذل النهار، وخوف المطالبة والحبس، فضلا عن عقوبة الآخرة.

قال القرافي: «قال أشهب يجزئه بمنزلة الدفع للغارم بجامع السبب لبراءة الذمة». (الذخيرة للقرافي ٣/ ١٥٣، ط. دار الغرب الإسلامي).

قال ابن حزم: «من كان له دين على بعض أهل الصدقات، وكان ذلك الدين بُرًّا، أو شعيرا، أو ذهبا، أو فضة، أو ماشية، فتصدق عليه بدينه قبله، ونوى بذلك أنه من زكاته أجزأه ذلك، وكذلك لو تصدق بذلك الدين على من يستحقه وأحاله به على من هو له عنده ونوى بذلك الزكاة فإنه يجزئه. برهان ذلك: أنه مأمور بالصدقة الواجبة، وبأن يتصدق على أهل الصدقات من زكاته الواجبة بما عليه منها، فإذا كان إبراؤه من الدين يسمى صدقة فقد أجزأه. ودليله ما رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري قال: ((**أصيب رجل على**

عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثمار ابتاعها فكثر دينه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تصدقوا عليه»، وهو قول عطاء بن أبي رباح وغيره. (المحلى ٤/ ٢٢٤، ط. دار الفكر).

وأما القول بأن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصدقة كانت على خلاف هذا الفعل، لأنه إنما كان يأخذها من أعيان أموال الأغنياء ثم يردها في الفقراء، وكذلك كانت الخلفاء بعده، فيجاب بأن الترك ليس دليلا على التحريم.

قال الإمام أبو بكر الجصاص الحنفي: «نقولُ في الترك كقولنا في الفعل، فمتى رأينا النبي صلى الله عليه وسلم قد ترك فعل شيء ولم نَدْرِ على أي وجه تركه، قلنا: تركه على جهة الإباحة، فليس بواجب علينا، إلا أن يثبت عندنا أنه تركه على جهة التأثم بفعله، فيجب علينا تركه حينئذ على ذلك الوجه، حتى يقوم الدليل على أنه مخصوص به دوننا». (الفصول في الأصول ٢/ ٢٢٨، ط. وزارة الأوقاف الكويتية).

وقال الشيخ عبد الله بن الصديق الغماري: «والترك وحده إن لم يصحبه نص على أن المتروك محظور لا يكون حجة في ذلك، بل غايته أن يفيد أن ترك ذلك الفعل مشروع، وأما أن ذلك الفعل المتروك يكون محظورا فهذا لا يستفاد من الترك وحده، وإنما يستفاد من دليل يدل عليه». (حسن التفهم والدرك في مسألة الترك ص١٠، ط. مكتبة القاهرة).

وأما القول بأن هذا المال هالك أو ضائع، غير موجود قد خرج من يد صاحبه على معنى القرض والدين، ثم هو يريد تحويله بعد هلاكه إلى غيره

بالنية، فهذا ليس بجائز في معاملات الناس بينهم حتى يقبض ذلك الدين، ثم يستأنف الوجه الآخر فكيف يجوز فيما بين العباد وبين الله عز وجل؟! ويجاب بأن هذا المال ليس هالكًا أو ضائعًا، بل هو مستحق له بمجرد إيسار المعسر، فيأخذ ماله.

وعليه: فإن إسقاط الدين عن الفقير واحتسابه من الزكاة جائز. والله تعالى أعلم.

❁❁❁

دفع الزكاة والصدقات والنذور كديات بدلًا من القصاص

السؤال

هل يجوز دفع الزكاة والصدقات والنذور والوقف لأجل تحمل ديات قتلى مصر في أحداث ٢٥ يناير بدلًا من المحاكمات لمن يرضى من أولياء الدم؛ وذلك نزعًا للحقد الدفين وتقليل الضغائن؟ وما حكم من يعرقل ذلك؟

الجواب

يدعو بعض الناس إلى بذل ما يطلق عليه في الشرع (الدية) للشهداء والقتلى الساقطين في هذه الأحداث، لما في ذلك من وقف النزيف والضغائن الواقعة داخل المجتمع الواحد. والدعاة إلى هذا الأمر إما من المصلحين، وإما من أقارب المتهمين والمتورطين في القتل.

هذه الدعوة أصلها في الفقه: العفو عن القاتل وترك القصاص في مقابل دفع الدية.

والدية هي اسم للمال الواجب بالجناية على الحر في نفس أو فيما دونها. (نهاية المحتاج ٧/ ٣١٥، ط. دار الفكر).

وهي مشروعة، وتتأكد هذه المشروعية في الظروف التي قد يتعسر فيها الوصول إلى القاتل، وحيث إن أولياء المقتول هم أولى الناس به، فيرجع في كل حالة إلى أوليائها.

والأصل فيها قبل الإجماع: قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]، ووجه الدلالة أن الله تعالى بين جواز العفو عن القاتل، وجعله أخًا لأولياء المقتول.

قال السيوطي: «﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ﴾ مِنْ الْقَاتِلِينَ ﴿مِنْ﴾ دَم ﴿أَخِيهِ﴾ الْمَقْتُول ﴿شَيْء﴾ بِأَنْ تَرَكَ الْقِصَاص مِنْهُ وَتَنْكِير شَيْء يُفِيد سُقُوط الْقِصَاص بِالْعَفْوِ عَنْ بَعْضه وَمِنْ بَعْض الْوَرَثَة وَفِي ذِكْر ﴿أَخِيهِ﴾ تَعَطُّف دَاعٍ إِلَى الْعَفْو وَإِيذَان بِأَنَّ الْقَتْل لَا يَقْطَع أُخُوَّة الْإِيمَان» اهـ. (تفسير الجلالين ص ٣٦، ط. دار الحديث).

ومن السنة: ما رواه الترمذي وغيره عن أَبِي شُرَيْحٍ الْكَعْبِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((**مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ، فَأَهْلُهُ بَيْنَ خِيرَتَيْنِ: إِمَّا أَنْ يَقْتُلُوهُ أَوْ يَأْخُذُوا الْعَقْلَ**)).

والمقصود من ((**العقل**)) هو الدية، وسميت بذلك؛ لأنها تعقل -أي: تحجز- عن إراقة الدماء، وفيه دليل على جواز العفو.

والأصل أن الدية تتحملها العاقلة، وهم: قرابة القاتل وعصباته من جهة الأب الذين يرثون بالنسب، قال الإمام الشافعي: «ولا أعلم مخالفًا أن العاقلة: العصبة، وهم القرابة من جهة الأب» اهـ. (مغني المحتاج ٥/ ٣٥٨، ط. دار الكتب العلمية).

ودليل ذلك: ما رواه أبو داود -وأصله في الصحيحين- عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: «**اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها، فاختصموا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم دية جنينها غرة عبد أو وليدة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها وعصبتها**».

وقد وردت نصوص فقهاء المذاهب الأربعة المتبعة تقرر جواز دفع الدية من بيت المال إن لم يكن ثَمَّ عاقلة للقاتل -وفي معناه عجزهم عن التحمل، كما صرح به فقهاء الشافعية-.

قال الإمام الكاساني من الحنفية في (بدائع الصنائع، ٧/ ٢٥٦، ط. دار الكتب العلمية): «إذا لم يكن له -أي: القاتل- عاقلة كاللقيط والحربي، أو الذمي الذي أسلم، فعاقلته بيت المال في ظاهر الرواية» اهـ.

وجاء في مختصر خليل وشرحه للمَوّاق من كتب المالكية (٦/ ٢٦٦، ط. دار الفكر): «ومن لم تكن له عصبة: فعقله في بيت مال المسلمين» اهـ.

وقال النووي الشافعي في (روضة الطالبين، ٩/ ٣٥٤، ط. المكتب الإسلامي): «بيت المال يتحمل جناية من لا عصبة له بنسب ولا ولاء، أو له عصبة معسرون، أو فضل عنهم شيء من الواجب، فيجب الباقي في بيت المال إن كان الجاني مسلمًا، فإن كان مستأمنًا أو ذميًّا، فلا، بل الدية في ماله على المذهب» اهـ.

وقال البهوتي الحنبلي في (شرح منتهى الإرادات، ٣/ ٣٢٥، ط. عالم الكتب): «(ومن لا عاقلة له، أو له) عاقلة (وعجزت عن الجميع) أي: جميع

ما وجب بجنايته خطأ (فالواجب من الدية) إن لم تكن عاقلة أو كانت وعجزت عن شيء منها (أو تتمته) إن عجزت عن بعضها وقدرت على البعض (مع كفر جان عليه) في ماله حالا (ومع إسلامه) أي: الجاني الواجب أو تتمته (في بيت المال حالا)» اهـ.

ودليلهم: ما رواه أبو داود عن المقدام الشامي -رضي الله عنه- أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**أنا وارثُ مَن لا وارِث له، أَعقِل له وأرثه**»، وما ورد عَن بُشَيْرِ بن يَسَارٍ: زَعَمَ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الأَنْصَارِ يُقَالُ لَهُ- سَهْلُ بنُ أَبِي حَثْمَةَ أخبَرَهُ: «**أَنَّ نَفَرًا مِن قَومِهِ انطَلَقُوا إِلَى خَيْبَرَ، فَتَفَرَّقُوا فِيهَا، وَوَجَدُوا أَحَدَهُمْ قَتِيلًا، وقالُوا لِلَّذِي وُجِدَ فِيهِم: قَد قَتَلْتُمْ صَاحِبَنَا، قَالُوا: مَا قَتَلْنَا وَلاَ عَلِمْنَا قَاتِلًا، فَانْطَلَقُوا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، انْطَلَقْنَا إِلَى خَيْبَرَ، فَوَجَدْنَا أَحَدَنَا قَتِيلًا، فَقَالَ: الكُبْرَ الكُبْرَ فَقَالَ لَهُمْ: تَأْتُونَ بِالْبَيِّنَةِ عَلَى مَنْ قَتَلَهُ قَالُوا: مَا لَنَا بَيِّنَةٌ، قَالَ: فَيَحْلِفُونَ، قَالُوا: لاَ نَرْضَى بِأَيْمَانِ اليَهُودِ، فَكَرِهَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُطَلَّ دَمُهُ -أي: يهدر-، فَوَدَاهُ مِائَةً مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ**». متفق عليه. وفي رواية: «**فوداه من عنده**».

وكذلك يجوز دفع الديات من أموال الزكاة بشرط إعسار من وجبت عليه الدية؛ لأنها تعتبر حينئذ من قبيل الديون، ويعتبر من وجبت عليه الدية من الغارمين؛ فيدخل في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ [التوبة: ٦٠].

وممن صرح بهذا أبو محمد بن حزم؛ فقال في (المحلى، ١١/ ٢٧٥، ط. دار الفكر): «إن عجزت العاقلة: فالدية والغرة على جميع المسلمين في سهم الغارمين من الزكاة؛ لأنهم غارمون، فحقهم في سهم الغارمين بنص القرآن» اهـ.

أو يتخرج جواز الدفع على التوسع في تفسير مصرف في سبيل الله المذكور في الآية، كما ذكره الإمام الرازي في تفسيره (١٦/ ٨٧، ط. دار إحياء التراث العربي) فقال: «واعلم أن ظاهر اللفظ في قوله: ﴿وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ لا يوجب القصر على كل الغزاة؛ فلهذا المعنى نقل القفال في تفسيره عن بعض الفقهاء أنهم أجازوا صرف الصدقات إلى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى وبناء الحصون وعمارة المساجد؛ لأن قوله: ﴿وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ عام في الكل» اهـ.

وقال الحافظ ابن حجر في شرح الحديث السابق في (فتح الباري، ١٢/ ٢٣٥، ط. دار المعرفة): «وقد حمله بعضهم على ظاهره؛ فحكى القاضي عياض عن بعض العلماء جواز صرف الزكاة في المصالح العامة، واستدل بهذا الحديث وغيره» اهـ.

ولا بأس أيضًا من دفع الدية من الصدقات المطلقة التي لم يعين دافعها لها بابًا محددًا بالأولى إذا جوزنا أداء الدية من الزكاة؛ لأن الصدقات بابها أوسع من باب الزكاة.

أما النذور فهي متوقفة على ما تلفظ به الناذر، فإنْ عيَّن جهة ما لنذره وجب الوفاء به، ولم يجز التعدي إلى غيره؛ لأن النذر لا صيغة له، وإنما يكون بحسب تعيين المكلف.

قال البهوتي في (كشاف القناع، ٦/ ٢٧٣، ط. المكتبة العلمية): «(وهو) أي النذر (إلزام مكلف مختار نفسه لله تعالى بالقول شيئًا غير لازم بأصل الشرع ك) قوله (علي لله أو نذرت لله ونحوه) ... (فلا تعتبر له صيغة) بحيث لا ينعقد إلا بها، بل ينعقد بكل ما أدى معناه كالبيع» اهـ.

ولا يختلف الوقف عن النذر في هذا الباب، ومن الجاري على ألسنة الفقهاء قولهم: (شرط الواقف كنص الشارع)؛ يعني في وجوب العمل به وفي الفهم والدلالة، وفي بطلان القضاء بخلافه. (انظر: حاشية ابن عابدين ٤/ ٣٦٦، ط. دار الكتب العلمية)

قال ابن نُجيم في (الأشباه والنظائر، ص٩٢، ط. دار الكتب العلمية): «الْقَضَاءُ بِخِلَافِ شَرْطِ الْوَاقِفِ كَالْقَضَاءِ بِخِلَافِ النَّصِّ لَا يَنْفُذُ لِقَوْلِ الْعُلَمَاءِ: شَرْطُ الْوَاقِفِ كَنَصِّ الشَّارِعِ» اهـ.

وأما عن حكم من يعرقل ذلك، فذلك يختلف باختلاف النوايا، فقد يكون ممن يرى أن دفع الدية يجرئ الناس على سفك الدماء فيرى أن المصلحة في سد هذا الباب بالتغليظ عليهم. وقد يكون هناك أشياء أخرى، والأعمال بالنيات.

وبناء على ما سبق وفي واقعة السؤال فإنه يجوز دفع الزكاة والصدقات مطلقًا، والنذور والأوقاف إذا تعينت لأجل تحمل ديات الشهداء والقتلى الساقطين في أي أحداث أدت إلى سقوط قتلى بين أطرافها، ومع ذلك فليس على من يعرقل تنفيذ ذلك ويعارضه ذنب لاختلاف النيات وتقدير المصلحة.

والله تعالى أعلم.

زكاة حلي الجواهر النفيسة

السؤال

أمتلك جواهر نفيسة كالماس والياقوت والزبرجد، فهل علي زكاة أم لا؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فالجواهر جمع جوهر، والجَوْهَرُ: معروف، الواحدةُ جَوْهَرَةٌ، والجَوْهَرُ: كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به، وجَوْهَرُ كُلِّ شيء: ما خُلِقَتْ عليه جِبِلَّتُه. (لسان العرب لابن منظور ٤/ ١٥٢، ط. دار صادر)، والنفيس من نفُس الشيء، بالضم، نَفاسةً، فهو نفيس ونافس: رفع وصار مرغوبا فيه، وشيء نَفِيس أَي يُتَنافَس فيه ويُرْغب، وقال اللِّحْيَانِي: النفيس والمنفس المال الذي له قدر وخطر، ثم عم فقال: كل شيء له خطر وقدر فهو نفيس ومنفس. (لسان العرب لابن منظور ٦/ ٢٣٨).

والجواهر النفيسة: هي المعادن والأحجار التي لها قدر عند الناس جميعًا.

والجواهر أو الحليُّ تنقسم إلى قسمين: قسم محرم الاستعمال كالذهب -على تفصيل فيه- للرجال، وقسم مباح الاستعمال كالذهب والفضة للنساء وكالياقوت والماس وبقية الأحجار الكريمة للرجال والنساء، يقول الشيخ الدردير في الشرح الصغير: «وحرم على الذكر المكلف استعمال المحلى

بالذهب والفضة نسجا أو طرازا أو زرا، وأولى في الحرمة استعمال الحلي نفسه، ولا يحرم على المكلف ذكرًا أو أنثى، استعمال أو اتخاذ جوهر نفيس كالياقوت والزبرجد واللؤلؤ، ولا يلزم من نفاسته حرمة استعماله» (حاشية الصاوي على الشرح الصغير ١/ ٦٢، ط. دار المعارف بتصرف).

ولا زكاة على الجواهر مباحة الاستعمال كالياقوت وغيرها لما ورد من آثار، منها ما روى مالك في الموطأ: عن ابن عمر: «أنه كان يحلي بناته وجواريه الذهب، ثم لا يخرج من حليهن الزكاة»، وروى ابن الجوزي رحمه الله في (التحقيق في مسائل الخلاف) عن جابر عن النبي عليه السلام، قال: "**ليس في الحلي زكاة**"، وروى عبد الرزاق: أن ابن عمر قال: «لا زكاة في الحلي»، وروى مالك: «أن عائشة -رضي الله عنها- كانت تلي بنات أخيها يتامى في حجرها فلا تخرج من حليهن الزكاة»، وأخرج الدارقطني: عن علي بن سليمان قال: سألت أنس بن مالك عن الحلي، فقال: «ليس فيه زكاة»، وروى الشافعي، ثم البيهقي من جهة أبي سفيان عن عمرو بن دينار قال: «سمعت ابن خالد يسأل جابر بن عبد الله عن الحلي، أفيه زكاة؟ قال جابر: لا، فقال: وإن كان يبلغ ألف دينار؟ فقال جابر: كثير»، وأخرج الدارقطني: «عن أسماء بنت أبي بكر أنها كانت تحلي بناتها الذهب، ولا تزكيه نحوا من خمسين ألف»، قال ابن عبد الهادي في (التنقيح): قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل يقول: «خمسة من الصحابة كانوا لا يرون في الحلي زكاة: أنس بن مالك، وجابر، وابن عمر، وعائشة، وأسماء»، ولأن الحلي أشبهت

العروض في الانتفاع بها لا المعاملة بها بين الناس فلا تجب فيها الزكاة (بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢/ ١٢، ط. دار الحديث).

قال الدردير في (الشرح الكبير): «وليس في حلي جائز اتخاذه زكاة». (حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٤٦٠، ط. دار الفكر).

وقال الباجي في (المنتقى) في شرحه لحديث عائشة: «وقوله (فلا تخرج من حليهن الزكاة) ظاهر هذا اللفظ: أنها كانت لا تخرج زكاة الحلي، ولا تترك مثلُ عائشة إخراجَها إلا أنها كانت ترى أنها غير واجبة فيه، ودليلنا أن الحلي مبتذل في استعمال مباح فلم تجب فيه زكاة كالثياب، وقال في شرحه لأثر ابن عمر: وقوله: (ثم لا يخرج زكاته) في حسب ما ذكرناه، من أن الحلي المتخذ للبس المباح لا زكاة فيه، وهذا مذهب ظاهر بين الصحابة وأعلم الناس به عائشة -رضي الله عنها- فإنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم، ومن لا يخفى عليها أمره في ذلك، وعبد الله بن عمر فإن أخته حفصة كانت زوج النبي صلى الله عليه وسلم وحكم حُلِيِّها لا يخفى على النبي صلى الله عليه وسلم ولا يخفى عنها حكمه فيه». (المنتقى شرح الموطأ ٢/ ١٠٧، ط. دار الكتاب الإسلامي).

وقال البهوتي الحنبلي: «ولا زكاة في حلي مباح لرجل وامرأة من ذهب وفضة معد لاستعمال مباح أو إعارة، ولو لم يعر أو يلبس حيث أعد لذلك، لما روى جابر أنه صلى الله عليه وسلم قال: ((**ليس في الحلي زكاة**)) رواه الطبراني، وهو قول ابن عمر وعائشة وأسماء بنتي أبي بكر، ولأنه مرصد

للاستعمال المباح فلم يجب فيه الزكاة كالعوامل وثياب القنية». (كشاف القناع ٢/ ٢٣٥، ط. دار الفكر).

وعليه فليس على الياقوت والزبرجد وأمثالهما من الأحجار الكريمة والجواهر النفيسة زكاة. والله تعالى أعلم.

زوال الوصف المعتبر في آخذ الزكاة وما يترتب عليه

السؤال

ما حكم من أعطي من مال الزكاة لسد حاجته -كالغارم مثلا أو ابن السبيل- ثم بعد ما أخذ المال زالت عنه الحاجة، هل يجب عليه رد المال أم هو ملكه؟

الجواب

الأصل في هذه المسألة قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة:٦٠]. فحصر «الزكوات لهؤلاء المعدودين دون غيرهم، ...والفقير: من لا مال له ولا كسب يقع موقعًا من حاجته من الفقار كأنه أصيب فقاره، والمسكين: من له مال أو كسب لا يكفيه من السكون كأن العجز أسكنه، ...والعاملين عليها: الساعين في تحصيلها وجمعها. والمؤلفة قلوبهم: قوم أسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيستألف قلوبهم، أو أشراف قد يترتب بإعطائهم ومراعاتهم إسلام نظرائهم، ...وفي الرقاب: وللصرف في فك الرقاب بأن يعاون المكاتب بشيء منها على أداء النجوم. وقيل بأن تبتاع الرقاب فتعتق، ...أو بأن يفدي الأسارى. والعدول عن اللام إلى في للدلالة على أن الاستحقاق للجهة لا للرقاب. وقيل للإيذان بأنهم أحق بها. والغارمين: والمديونين لأنفسهم في غير معصية ومن غير إسراف إذا لم يكن لهم وفاء، أو لإصلاح ذات البين وإن

كانوا أغنياء لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة: لغاز في سبيل الله أو لغارم، أو لرجل اشتراها بماله، أو لرجل له جار مسكين فتصدق على المسكين فأهدى المسكين للغني أو لعامل عليها». وفي سبيل الله: وللصرف في الجهاد بالإنفاق على المتطوعة وابتياع الكُراع والسلاح. وقيل وفي بناء القناطر والمصانع. وابن السبيل: المسافر المنقطع عن ماله». (تفسير البيضاوي ٣/ ٨٥- ٨٦، ط. دار إحياء التراث العربي).

وقد ذكر الله تعالى ثمانية أصناف، وقسمهم إلى مجموعتين، الأولى أفاد استحقاقها لمال الزكاة بحرف (اللام) التي تفيد التمليك؛ ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ**﴾، وهذا ما يعبر عنه الفقهاء بالأخذ المستقر.

والمجموعة الأخرى أفاد استحقاقها للزكاة بحرف (في) التي تفيد الظرفية؛ ﴿**وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾، وهذا ما يعبر عنه الفقهاء بالأخذ المراعى.

وينبني على ذلك أن أي صنف من أصناف المجموعة الأولى لو زال عنه الوصف الذي أخذ به الزكاة -كالفقر مثلا- لا يرد الزكاة.

وأن أي صنف من أصناف المجموعة الثانية لو زال عنه الوصف الذي أخذ به الزكاة -كالغرم مثلا- يرد الزكاة.

قال الفخر الرازي: «قال أصحابنا: والاحتياط في سهم الرقاب دفعه إلى السيد بإذن المكاتب، والدليل عليه أنه تعالى أثبت الصدقات للأصناف الأربعة الذين تقدم ذكرهم بلام التمليك وهو قوله: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ**﴾، ولما

ذكر الرقاب أبدل حرف اللام بحرف في فقال: ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ فلا بد لهذا الفرق من فائدة، وتلك الفائدة هي أن تلك الأصناف الأربعة المتقدمة يدفع إليهم نصيبهم من الصدقات حتى يتصرفوا فيها كما شاءوا. وأما في الرقاب فيوضع نصيبهم في تخليص رقبتهم عن الرق، ولا يدفع إليهم ولا يمكنون من التصرف في ذلك النصيب كيف شاءوا، بل يوضع في الرقاب بأن يؤدى عنهم، وكذا القول في الغارمين يصرف المال في قضاء ديونهم، وفي الغزاة يصرف المال إلى إعداد ما يحتاجون إليه في الغزو وابن السبيل كذلك. والحاصل: أن في الأصناف الأربعة الأُوَّل: يصرف المال إليهم حتى يتصرفوا فيه كما شاءوا، وفي الأربعة الأخيرة: لا يصرف المال إليهم، بل يصرف إلى جهات الحاجات المعتبرة في الصفات التي لأجلها استحقوا سهم الزكاة». (مفاتيح الغيب ١٦/ ٨٦، ط. دار إحياء التراث العربي).

وقال البهوتي: «(وإذا دُفع إليه) أي الغارم (ما يقضي به دينه، لم يجز) له (صرفه في غيره وإن كان فقيرا)؛ لأنه إنما يأخذ أخذًا مراعى (وإن دفع إلى الغارم) من الزكاة (لفقره، جاز له أن يقضي به دينه) لملكه إياه ملكًا تامًّا، إذا تقرر ذلك (فـ)ـقاعدة (المذهب) كما ذكره المجد وتبعه في الفروع وغيره (أن من أخذ بسبب يستقر الأخذ به - وهو الفقر والمسكنة والعمالة والتألُّف- صرفه فيما شاء كسائر ماله)؛ لأن الله تعالى أضاف إليهم الزكاة فاللام للملك. (وإن لم يستقر) الأخذ بذلك السبب (صرفه) أي المأخوذ (فيما أخذه له خاصة، لعدم ثبوت ملكه عليه من كل وجه) وإنما يملكه مراعى، فإن صرفه في الجهة التي استحق الأخذ بها، وإلا استرجع منه، كالذي يأخذه المكاتب

والغارم والغازي وابن السبيل؛ لأن الله تعالى أضاف إليهم الزكاة بفي، وهي للظرفية؛ ولأن الأربعة الأول يأخذون لمعنى يحصل بأخذهم، وهو إغناء الفقراء والمساكين، وتأليف المؤلفة، وأداء أجرة العاملين، وغيرهم يأخذ لمعنى لم يحصل بأخذه للزكاة، فافترقا. (ولهذا يسترد) المأخوذ زكاة (منه) أي من المكاتب والغارم والغازي وابن السبيل (إذا برئ) المكاتب أو الغارم (أو لم يغرم) الآخذ للغرم، أو فضل معه، أو مع ابن السبيل شيء». (كشاف القناع ٢/ ٢٨٢، ط. دار الكتب العلمية).

هذا بما يتعلق بالمجموعة الأولى، أما المجموعة الثانية فيخرج منها المكاتب والغازي؛ أما الأول فلذهاب المحل، وأما الثاني فلتعلقه بالدولة بعد تغير الحال في إعداد الجهاد عن السابق، فلم يتبق إلا الغارم وابن السبيل.

فأما الغارم فالجمهور على أنه إن استغنى بعد أخذ الزكاة قبل دفعها في دينه تنزع منه، وكذا لو أبرئ من الدين، أو قضاه من غير الزكاة، أو قضاه عنه غيره. وقد تقدم كلام البهوتي في كشاف القناع عن الغارم.

وقال الشيخ الدردير: «(وإن جلس) أي أقام بعد الإعطاء في بلد الغربة (نزعت منه) إلا أن يكون فقيرًا ببلده (كغاز) جلس عن الغزو فتنتزع منه وأتبع بها إن أنفقها وكان غنيا (وفي) نزعها من (غارم) أي مدين (يستغني) بعد أخذها وقبل دفعها في دينه وعدم نزعها (تردد) للخمي وحده قال: ولو قيل تنزع منه لكان وجها فقد رجح الأول فكان الأولى للمصنف أن يقول واختار نزعها من غارم استغنى». (الشرح الكبير ١/ ٤٩٨، ط. دار الفكر).

وقال النووي: «قال أصحابنا إنما يعطي الغارم ما دام الدين عليه فإن وفاه أو أبرئ منه لم يعط بسببه وإنما يعطى قدر حاجته فإن أعطي شيئًا فلم يقض الدين منه بل أبرئ منه أو قضي عنه أو قضاه هو لا من مال الزكاة بل من غيره فطريقان (أحدهما) وبه قطع المصنف وآخرون أنه يسترجع منه لاستغنائه عنه (والثاني) حكاه الرافعي وغيره أنه على الخلاف السابق في المكاتب إذا قضي عنه الدين أو أبرئ منه ولو أعطي شيئا من الزكاة فقضى الدين ببعضه ففي الباقي الطريقان والله تعالى أعلم. قال ابن كَجّ في التجريد لو تحمل دية قتيل فأعطيناه فبان القاتل وضمن الدية استرد من الغارم القابض ما أخذ وصرف إلى غارم آخر فإن كان سلمها إلى مستحق الدين لم يرجع عليه ولا يطالب القاتل بالدية؛ لأنها سقطت عنه بالدفع قال فإن تطوع بأدائها أخذت وجعلت في بيت المال ولو أعطيناه ليدفع إلى أولياء القتيل فأبرؤوا الناس قبل قبضهم منه استرد منه». (المجموع شرح المهذب ٦/ ٢٠٩، ط. دار الفكر).

وأما ابن السبيل فالجمهور أيضا على استرداد ما أخذه إن لم يخرج من البلد ما لم يكن فقيرًا ببلده، وقد اختلفوا هل يرد ما أخذ لو سافر ثم عاد ولم يصرف ما أخذه، أو أنفق بعضه وتبقى معه جزء منه. وقد تقدم كلام البهوتي في كشاف القناع عن ابن السبيل.

وقال الخرشي: «الغريب إذا ادعى أنه ابن سبيل فإنه يصدق إذا كان على هيئة الفقراء إذ لا يجد من يعرفه بذلك الموضع قال مالك: وأين يجد من يعرفه وظاهره بغير يمين. (ص) وإن جلس نزعت منه كغاز (ش) يعني أن كلا من ابن السبيل والغازي إذا أخذ من الزكاة ليغزو به أو ليسافر إلى بلده فلم

يفعل ذلك بل جلس فإنها تؤخذ منه وترد إلى محلها إلا أن يسوغ له الأخذ من الزكاة بوصف الفقر، أو غيره فلا تؤخذ منه». (شرح مختصر خليل ٢/ ٢١٩، ط. دار الفكر).

وقال الخطيب الشربيني: «(ويعطى غاز) جاء وقت خروجه كما في الروضة وأصلها (وابن سبيل) كذلك قياسا عليه ... (فإن لم يخرجا) مع الرفقة وإن تأهبا للغزو والسفر (استرد) منهما ما أخذاه؛ لأن صفة الاستحقاق لم تحصل، ولم يتعرض الجمهور للقدر الذي يحتمل تأخيره، وقدره السرخسي بثلاثة أيام ... تنبيه: مقتضى عبارة المصنف أن الغازي وابن السبيل إذا خرجا ورجعا وفضل شيء لم يسترد منهما، وليس على إطلاقه، بل يسترد من ابن السبيل مطلقا. وأما الغازي فإن غزا ورجع وبقي معه شيء صالح ولم يقتر على نفسه استرد منه ذلك فقط؛ لأنا تبينا أن المعطى فوق حاجته فإن قتر على نفسه أو لم يقتر والباقي يسير لم يسترد منه شيء». (مغني المحتاج ٤/ ١٨٤، ط. دار الكتب العلمية).

وقال ابن عابدين: «وقال في الفتح أيضا: ولا يحل له أي لابن السبيل أن يأخذ أكثر من حاجته والأولى له أن يستقرض إن قدر ولا يلزمه ذلك لجواز عجزه عن الأداء ولا يلزمه التصدق بما فضل في يده عند قدرته على ماله كالفقير إذا استغنى والمكاتب إذا عجز. وعندهما من مال الزكاة لا يلزمها التصدق اهـ». (حاشية ابن عابدين ٢/ ٣٤٣- ٣٤٤، ط. دار الفكر).

والخلاصة: أن من كان من المجموعة الأولى -وهي تضم الفقير والمسكين والعاملين- لا يرد ما أخذ أو ما تبقى معه ولو زال عنه الوصف

الذي أخذ به الزكاة، وأما مَن كان مِن المجموعة الثانية والتي يقتصر الأمر فيها على الغارم وابن السبيل فيجب على من زال عنه الوصف أن يرد ما عنده من أموال الزكاة، هذا هو الوسط، لكن لا يكلف المعطي بتتبع زكاته؛ لأن ذلك يجلب له مشقة لم يكلف بها، وإنما العبرة في حقه بما كان في وقت الإعطاء، وإنما يكلف بذلك الآخذ أو الدولة إن قامت بجمع الزكاة. والله تعالى أعلم.

قضاء دين الميت من الزكاة

السؤال

مات شخص وعليه دين، وليس له أو لورثته مال يُقضَى منه هذا الدين، فأراد أحد الأشخاص التبرع بسداده، فهل يجوز أن يخصم قيمة المبلغ المسدَّد به الدين من الزكاة أم لا؟

الجواب

من الأصناف التي يصرف إليها الزكاة الغارمون؛ لقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ**﴾ [التوبة: ٦٠]، والغارمون جمع غارم، وهو مَن عليه دَيْن ولا يستطيع الوفاء به، ودائِنُه يطلق عليه الغَريم، والغُرْمُ معناه اللزوم، ومنه سمي الغارم لأن الدين لزمه، والغريم لملازمته المدين. وهناك نوع آخر من الغرماء يطلِق عليه الفقهاء الغرماء لمصلحة الغير؛ كأن يكون بين قبيلتين أو حيين فتنة، يكون فيها قتل نفس أو إتلاف مال، فيتحمله لأجل الإصلاح بينهم. فأول النوعين لا يستحق الزكاة بما يؤدي دينه إلا إذا لم يجد سدادًا، والنوع الآخر يستحق الزكاة وإن كان غنيًّا.

وسداد دين الغارم -ولو من غير الزكاة- من أعظم القربات وأفضل الطاعات، فهو من قبيل تفريج الكروب وإزالة الهموم، وفي حديث أبي هريرة، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «**من نَفَّسَ عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفَّسَ الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسَّر على مُعسِر يسَّر**

الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن ستر مسلمًا ستره الله في الدنيا والآخرة، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه». [رواه مسلم].

والغارم إن كان حيًّا وعجز عن سداد دينه استحق من مال الزكاة ما يوفي به دينه، أما إذا مات ولم يترك وفاءً لدينه فاختلف الفقهاء في جواز إخراج الزكاة لأداء دين الميت على رأيين:

الرأي الأول: لا يجوز صرف الزكاة لقضاء دين الميت، وهو مذهب الحنفية والحنابلة، والأصح عند الشافعية.

يقول الكاساني في بدائع الصنائع (٢/ ٩، ط. دار الكتب العلمية): «صرف الزكاة إلى وجوه البر من بناء المساجد والرباطات والسقايات وإصلاح القناطر وتكفين الموتى ودفنهم لا يجوز؛ لأنه لم يوجد التمليك أصلًا... وكذا لو قضى دين ميت فقير بِنِيَّةِ الزكاة؛ لأنه لم يوجد التمليك من الفقير لعدم قبضه، ولو قضى دين حي فقير إن قضى بغير أمره لم يجز؛ لأنه لم يوجد التمليك من الفقير لعدم قبضه وإن كان بأمره يجوز عن الزكاة لوجود التمليك من الفقير».

وفي الدر المختار للحصكفي عند الكلام على مصارف الزكاة: «(لا) يصرف (إلى بناء) نحو (مسجد و) لا إلى (كفن ميت وقضاء دينه)، أما دين الحي الفقير فيجوز لو بأمره».

يقول ابن عابدين مُحَشِّيًا: «(قوله: وقضاء دينه)؛ لأن قضاء دَين الحي لا يقتضي التمليك من الديون، بدليل أنهما لو تصادقا أي الدائن والمديون على أن لا دين عليه يسترده الدافع، وليس للمديون أن يأخذه. زيلعي. أي وقضاء

دين الميت بالأولى، وإنما يسترد الدافع ما دفعه في مسألة التصادق لأنه ظهر به أن لا دين للدائن فقد قبض ما لا حق له لأنه قبضه عن ذمة مديونه». [٢/ ٣٤٤، ط. دار الفكر].

وقال النووي في المجموع (٦/ ٢١١، ط. دار الفكر): «لو مات رجل وعليه دين ولا تركة له هل يُقْضَى من سهم الغارمين؟ فيه وجهان حكاهما صاحب البيان: (أحدهما) لا يجوز، وهو قول الصيمري ومذهب النخعي وأبي حنيفة وأحمد، (والثاني) يجوز؛ لعموم الآية، ولأنه يصح التبرع بقضاء دينه كالحي، ولم يرجِّح واحدًا من الوجهين، وقال الدارمي: إذا مات الغارم لم يُعْطَ ورثتُه عنه. وقال ابن كج: إذا مات وعليه دين فعندنا لا يدفع في دينه من الزكاة ولا يصرف منها في كفنه، وإنما يدفع إلى وارثه إن كان فقيرًا، وبنحو هذا قال أهل الرأي ومالك. قال: وقال أبو ثور: يقضى دين الميت وكفنه من الزكاة».

لكن النووي صحَّح في الروضة عدم الجواز، فقال: «ذكر صاحب البيان: أنه لو مات رجل عليه دين ولا وفاء له، ففي قضائه من سهم الغارمين وجهان، ولم يبين الأصح. والأصح الأشهر: لا يقضى منه، ولو كان له عليه دين». [٢/ ١٨٢، ط. عالم الكتب].

وفي الإنصاف للمرداوي: «يشترط في إخراج الزكاة تمليك المعطى، فلا يجوز أن يغدي الفقراء ولا يعشيهم، ولا يقضي منها دين ميت غرم لمصلحة نفسه أو غيره، واختار الشيخ تقيُّ الدين الجوازَ، وذكره إحدى الروايتين عن

أحمد؛ لأن الغارم لا يشترط تمليكه؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَالْغَارِمِينَ﴾، ولم يقل: للغارمين». [٣/ ٢٣٤، ط. دار إحياء التراث العربي].

ويقول البهوتي في كشاف القناع (٢/ ٢٦٩، ط. دار الكتب العلمية): «(ولا يقضي منها دين ميت غرم لمصلحة نفسه أو غيره) حكاه أبو عبيد وابن عبد البر إجماعًا (لعدم أهليته) أي الميت (لقبولها)». ويعلِّل ابنُ قدامة ذلك بأن الغارم هو الميت ولا يمكن الدفع إليه، وإن دفعها إلى غريمه صار الدفع إلى الغريم لا إلى الغارم. (راجع: المغني ٢/ ٤٩٨، ط. مكتبة القاهرة).

الرأي الثاني: يجوز قضاء دين الميت الذي لم يترك وفاءً إن تحققت فيه شروط الغارم، وهو رأي المالكية وقول للشافعية، ورواية عند الحنابلة.

جاء في الشرح الكبير على مختصر خليل عند الكلام على مصارف الزكاة: «(ولو مات) المدين فيوفى دينُه منها». يقول الدسوقي في حاشيته عليه: «(ولو مات) رد بـ»لو» على من قال لا يُقضَى دين الميت من الزكاة؛ لوجوب وفائه من بيت المال (قوله: فيوفى دينه منها) بل قال بعضهم: دين الميت أحق من دين الحي في أخذه من الزكاة؛ لأنه لا يرجى قضاؤه بخلاف دين الحي». [١/ ٤٩٦، ط. دار الفكر].

وتعليل أصحاب القول الأول بأن سهم الغارمين يشترط فيه التمليك يخدشه جواز سداد دين الغارم من الزكاة ودفعها للغريم ولو بلا إذن الغارم، ولم يوجد تمليك أيضًا، وهو ما أجازه الحنابلة، ففي الإنصاف (٣/ ٢٣٤): «لو دفع المالك إلى الغريم بلا إذن الفقير، فالصحيح من المذهب أنه يصح».

وحتى لو أذن الغارمُ للمزكّي في الدفع للغريم فالتمليك أيضًا غير حاصل؛ لأن القبض من شرط التمليك.

وعلى ذلك فقضاء دين الميت الذي لم يترك وفاءً وخصم ذلك من الزكاة من سهم الغارمين جائز، ويسقط بذلك الدينُ عن الميت، وتبرأ ذمة الدافع من الزكاة. والله تعالى أعلم.

من هم العاملون على الزكاة؟

السؤال

ما تفسير قوله تعالى: ﴿وَالعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ [التوبة:٦٠]، وبيان مشمول هذا السهم في زماننا؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فالعاملون عليها مصرف من مصارف الزكاة الثمانية الذين حددهم الله في القرآن، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالمَسَاكِينِ وَالعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة:٦٠]، والعاملون عليها كلمة مركبة من جزأين، فالعاملون جمع عامل من العمل، والعمل لغة: من عمِل يعمَل عملا: فعل فعلا عن قصد، وعمِل: مهن وصنع، وعمِل فلان على الصدقة: سعى في جمعها، فالعامل: الساعي في جمع الصدقة [المعجم الوسيط ص ٦٢٨، مادة: عمل، ط. دار الدعوة)، وعليها: أي لأجلها. فالعاملون عليها: وهم السعاة في قبضها من أهلها، ووضعها في مستحقيها.

قال الطبري في تفسيره لهذا المصرف من مصارف الزكاة: وقوله: ﴿وَالعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾، وهم السعاة في قبضها من أهلها، ووضعها في مستحقيها، يعطون ذلك بالسعاية، أغنياء كانوا أو فقراء، فعن معقل بن عبيد الله قال: سألت الزهري: عن ﴿وَالعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾، فقال: السعاة، وقال

قتادة: جباتها الذين يجمعونها ويسعون فيها، وقال ابن زيد: الذي يعمل عليها. (تفسير الطبري ١٤/ ١٣٠، ط. مؤسسة الرسالة).

وقال ابن أبي حاتم في تفسيره: «قوله تعالى: ﴿وَالعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ قال ابن عباس: السعاة أصحاب الصدقة». (تفسير ابن أبي حاتم ٦/ ١٨٢١، ط. مكتبة نزار مصطفى الباز).

وقال القرطبي: «يعني السعاة والجباة الذين يبعثهم الإمام لتحصيل الزكاة بالتوكيل على ذلك، روى البخاري عن أبي حميد الساعدي قال: استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا من الأسد على صدقات بني سليم يدعى ابن اللتبية، فلما جاء حاسبه». (تفسير القرطبي ٨/ ١٧٧، ط. دار الكتب المصرية).

قال الإمام الطاهر بن عاشور: «﴿وَالعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ معناه العاملون لأجلها، أي لأجل الصدقات فحرف (على) للتعليل كما في قوله تعالى ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٥] أي: لأجل هدايته إياكم، ومعنى العمل السعي والخدمة وهؤلاء هم الساعون على الأحياء لجمع زكاة الماشية واختيار حرف (على) في هذا المقام لما يشعر به أصل معناه من التمكن، أي العاملين لأجلها عملا قويا لأن السعاة يتجشمون مشقة وعملا عظيما، ولعل الإشعار بذلك لقصد الإيماء إلى أن علة استحقاقهم مركبة من أمرين: كون عملهم لفائدة الصدقة، وكونه شاقا». (التحرير والتنوير ١٠/ ٢٣٥، ط. الدار التونسية).

ولا يشترط فيمن يأخذ من العاملين من الزكاة الفقر؛ لأنه يأخذ بعمله لا لفقره.

وقد روى ابن ماجه عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة:... ثم ذكر منهم العامل عليها».

واختلف الفقهاء في مقدار ما يعطونه من الزكاة، فقال الحنفية: يدفع إلى العامل بقدر عمله فيعطيه ما يسعه ويسع أعوانه غير مقدر بالثمن، ولا يزاد على نصف الزكاة التي يجمعها وإن كان عمله أكثر. (ينظر: الهداية بشرحه فتح القدير لابن الهمام ٢/ ١٦، ط. الأميرية).

وقال الشافعية والحنابلة: للإمام أن يستأجر العامل إجارة صحيحة بأجر معلوم، إما على مدة معلومة، أو عمل معلوم (ينظر: المغني ٦/ ٤٧٤، ط. مكتبة القاهرة)، ثم قال الشافعية: لا يعطى العامل من الزكاة أكثر من ثمن الزكاة، فإن زاد أجره على الثمن أتم له من بيت المال، وقيل من باقي السهام، ويجوز للإمام أن يعطيه أجره من بيت المال، وله أن يبعثه بغير إجارة ثم يعطيه أجر المثل. (المجموع للنووي ٦/ ١٨٧، ط. دار الفكر)

قال الطبري: «ثم اختلف أهل التأويل في قدر ما يعطى العامل من ذلك، فقال بعضهم: يعطى منه الثمن. فعن الضحاك قال: للعاملين عليها الثمن من الصدقة، وعن مجاهد قال: يأكل العمال من السهم الثامن، وقال آخرون: بل يعطى على قدر عمالته، فقال ابن زيد: يكون للعامل عليها إن عمل بالحق، ولم يكن عمر رحمه الله تعالى ولا أولئك يعطون العامل الثمن، إنما يفرضون له بقدر عمالته». (تفسير الطبري ١٤/ ١٣٠).

وقال القرطبي: «واختلف العلماء في المقدار الذي يأخذونه على ثلاثة أقوال: قال مجاهد والشافعي: هو الثمن. ابن عمر ومالك: يعطون قدر عملهم من الأجرة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه. قالوا: لأنه عطل نفسه لمصلحة الفقراء، فكانت كفايته وكفاية أعوانه في مالهم، كالمرأة لما عطلت نفسها لحق الزوج كانت نفقتها ونفقة أتباعها من خادم أو خادمين على زوجها. ولا تقدر بالثمن، بل تعتبر الكفاية ثمنا كان أو أكثر، كرزق القاضي. ولا تعتبر كفاية الأعوان في زماننا لأنه إسراف محض. القول الثالث- يعطون من بيت المال. قال ابن العربي: وهذا قول صحيح عن مالك بن أنس من رواية ابن أبي أويس وداود بن سعيد بن زنبوعة، وهو ضعيف دليلا، فإن الله سبحانه قد أخبر بسهمهم فيها نصا فكيف يخلفون عنه استقراء وسبرا. والصحيح الاجتهاد في قدر الأجرة، لأن البيان في تعديد الأصناف إنما كان للمحل لا للمستحق، على ما تقدم». (تفسير القرطبي ٨/ ١٧٧).

ويشمل هذا السهم في زماننا لجان الزكاة المرخصة من قبل الإمام لأنها كالنائب عن الإمام في جمع الزكاة، فيجوز لهذه اللجان أن تعطي لموظفيها المنقطعين للعمل فيها من مصرف العاملين عليها، أما أعضاء المجلس الإداري فليس لهم الحق في الأخذ منها لأنهم كالوكيل عن المزكي في صرف زكاته وليس للوكيل حق في الأخذ من الزكاة.

وبناءً عليه: فإن العاملين عليها هم السعاة الجابون للزكاة وهم في زماننا هذا موظفو لجان الزكاة الذين يقومون بجمعها، لا مؤسسوها. والله تعالى أعلم.

من أحكام الصيام

مصطلح: «الصيام الواجب»

السؤال

هل هناك فرق بين صيام رمضان والصيام الواجب؟ فإني أسمع بعض العلماء يذكر «الصيام الواجب» ولا أجد ذلك في بعض الكتب التي أمتلكها. وإن كان هناك ما يعرف بهذا المصطلح فما هو مع الدليل إن أمكن؟

الجواب

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد... فهناك فرق بين صيام رمضان والصيام الواجب، فدائرة الصيام الواجب أوسع من دائرة صيام رمضان، فبينهما عموم وخصوص مطلق، ومعناه: أن كل صيام رمضان واجب، وليس كل صيام واجب رمضان.

وإنما اشتهر رمضان فقط بالواجب عند غير العلماء؛ لأن رمضان هو الصيام الواجب ابتداء على المسلم المكلف بشروطه، وهو من أركان الإسلام، ووجوب صيامه معلوم من الدين بالضرورة. أما غير ذلك فلا يكون إلا لعارض يأتي من قبل الإنسان نفسه، أو من قبل الشارع كفارةً عن خطأ يرتكبه المكلف.

وهذا هو الفرق بين صيام رمضان والصوم الواجب.

أما أنواع الصيام الواجب في الشرع مع أدلته:

فالصوم الفرض في الشريعة هو صوم رمضان، وقد أمر الله تعالى بصومه بقوله جل شأنه: ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**بني الإسلام على خمس... ذكر منها صوم رمضان**»، وعن طلحة بن عبيد الله: «**أن رجلًا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم ثائر الرأس، فقال: يا رسول الله أخبرني ماذا فرض الله علي من**

الصيام؟ قال: شهر رمضان. قال: هل علي غيره؟ قال: لا، إلا أن تطوع شيئًا)). [أخرجهما البخاري ومسلم].

وأجمع المسلمون على وجوب صيام شهر رمضان. فمن لم يصم وجب عليه القضاء؛ لقوله تعالى: ﴿**فعدة من أيام أخر**﴾، إلا أن يكون لا يستطيع الصوم مطلقا فعليه الفدية.

وهناك أحوال تقتضي وجوب الصيام لعارض:

منها صوم كفارة الجماع في نهار رمضان، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: ((**جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: هلكت . فقال: وما ذاك؟ قال: وقعت بأهلي في رمضان. قال: تجد رقبةً؟ قال: لا. قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا. قال: فتستطيع أن تطعم ستين مسكينًا؟ قال: لا. قال: فجاء رجل من الأنصار بعرق –والعرق المكتل– فيه تمر، فقال: اذهب بهذا فتصدق به. قال: على أحوج منا يا رسول الله؟ والذي بعثك بالحق ما بين لابتيها أهل بيت أحوج منا. قال: اذهب فأطعمه أهلك**)). [أخرجه البخاري ومسلم].

ومنها صوم كفارة الظهار، لقوله تعالى: ﴿**والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير * فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينًا ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله وتلك حدود الله وللكافرين عذاب أليم**﴾ [المجادلة: ٤– ٥].

ومنها صوم كفارة القتل الخطأ، لقوله تعالى: ﴿ **ومن قتل مؤمنًا خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا** ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ **فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبةً من الله وكان الله عليمًا حكيمًا** ﴾ [النساء: ٩٢].

ومنها الصوم في كفارة اليمين، لقوله تعالى: ﴿ **لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون** ﴾ [المائدة: ٩٨].

ومنها الصوم المنذور به، وقد صرحت الآيات الكريمة بذلك، منها قوله تعالى ﴿ **وليوفوا نذورهم** ﴾ [الحج: ٢٩]، ومنها ما قاله سبحانه في شأن الأبرار: ﴿ **يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا** ﴾ [الإنسان: ٧]، وعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "**من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه**" [أخرجه البخاري]، وعن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمر: "**أَوْفِ بنذرك**" [متفق عليه].

وقال ابن قدامة: أجمع المسلمون على صحة النذر في الجملة، ولزوم الوفاء به. [المغني ١٠/ ٣، ط. مكتبة القاهرة].

ومنها الصوم في كفارة النذر، فعن ابن عباس مرفوعًا: من نذر نذرًا لم يسمه فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذرًا في معصية فكفارته كفارة يمين، ومن

نذر نذرًا لا يطيقه فكفارته كفارة يمين [إسناده صحيح؛ إلا أن الحفاظ رجحوا وقفه؛ كما قال الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام].

وعن عقبة بن عامر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((**كفارة النذر كفارة اليمين**)). [أخرجه مسلم والترمذي وصححه بلفظ: ((**كفارة النذر إذا لم يسم كفارة يمين**))].

وللفقهاء تفصيلات في بعض ذلك، وإنما أردنا جمع أصل الباب.

وأما مسألة عدم وجود «الصيام الواجب» في بعض الكتب:

فالجواب أن عدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود، وإنما مرد ذلك في الغالب يرجع إلى الرجوع إلى الكتب المختصرة أو المتون، ثم الاطلاع على كتب العلماء في عجالة، فينظر الباحث في أول كتاب الصيام فيجد المؤلف يتحدث عن شهر رمضان فيكتفي بهذه النظرة. أو ربما يمر فلا يلتفت إلى ما بين ثنايا الكلام خاصة إن لم تكن بنفس الألفاظ التي في ذهنه، وهذا ينطبق أيضا على من يبحث في الموسوعات الالكترونية.

وأما في واقع الأمر فالفقيه يذكر صيام رمضان مفصلا؛ لأنه هو الأصل كما ذكرنا ويشير إلى سائر الصيام إشارة عابرة؛ لأن تفصيل كل نوع يأتي في بابه، وهذا مثال لذلك من كتاب المغني، حيث ذكر في بداية كتاب الصيام الكلام على رمضان، ثم ذكر بعد ذلك الكلام على الصيام الواجب في الكلام على النية.

قال ابن قدامة: (كتاب الصيام) الصيام في اللغة: الإمساك، يقال: صام النهار. إذا وقف سير الشمس. قال الله تعالى إخبارًا عن مريم: ﴿**إني نذرت**

للرحمن صومًا﴾ [مريم: ٢٦] . أي صمتًا؛ لأنه إمساك عن الكلام، وقال الشاعر:

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

يعني بالصائمة: الممسكة عن الصهيل. والصوم في الشرع: عبارة عن الإمساك عن أشياء مخصوصة، في وقت مخصوص، يأتي بيانه إن شاء الله تعالى. وصوم رمضان واجب، والأصل في وجوبه الكتاب، والسنة، والإجماع. [المغني ٣/ ١٠٤].

ثم قال ابن قدامة: مسألة: قال: «ولا يجزئه صيام فرض حتى ينويه أي وقت كان من الليل» وجملته أنه لا يصح صوم إلا بنية. إجماعًا، فرضًا كان أو تطوعًا؛ لأنه عبادة محضة، فافتقر إلى النية، كالصلاة، ثم إن كان فرضًا كصيام رمضان في أدائه أو قضائه، والنذر والكفارة، اشترط أن ينويه من الليل عند إمامنا ومالك، والشافعي. [المغني ٣/ ١٠٩].

ومع ذلك فهناك من أَبْدَعَ في التقسيم وصرح بالمراد في مصنفه، كما فعل ذلك ابن رشد في كتابه البديع «بداية المجتهد».

قال ابن رشد: فلنبدأ بالقسم الأول من هذا الكتاب، وبالجملة الأولى منه وهي معرفة أنواع الصيام فنقول: إن الصوم الشرعي منه واجب، ومنه مندوب إليه. والواجب ثلاثة أقسام: منه ما يجب للزمان نفسه، «وهو صوم شهر رمضان بعينه». ومنه ما يجب لعلة «وهو صيام الكفارات». ومنه ما يجب بإيجاب الإنسان ذلك على نفسه «وهو صيام النذر». والذي يتضمن هذا الكتاب القول فيه من أنواع هذه الواجبات هو صوم شهر رمضان فقط. وأما

صوم الكفارات فيذكر عند ذكر المواضع التي تجب منها الكفارة، وكذلك صوم النذر ويذكر في كتاب النذر. [بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢/ ٤٥، ط. دار الحديث].

وبناء على ما سبق: فإن مصطلح الصيام الواجب يقصد به رمضان وغيره، وعدم وجوده في بعض الكتب لا يعني عدم وجوده في البعض الآخر.

والله تعالى أعلم.

تعيين النية في الصيام عند اختلاف جنس الصيام

السؤال

هل يشترط تعيين النية في الصيام عند اختلاف جنس الصيام كالنذر والقضاء، أو القضاء والستة البيض؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه وبعد:

فالنية: من نَوى نِيَّةً: تَحَوَّلَ مِنْ مَكَانٍ إِلَى آخَرَ، وَنَوَى: بَعُدَ، وتأتي بمعنى القصد، وبمعنى الحفظ. [تراجع مادة: ن و ى، في المصباح المنير للفيومي ص٦٣١، ط. المكتبة العلمية، والمعجم الوسيط ص٩٦٥، ط. دار الدعوة].

والنية اصطلاحًا: قَصْدُ الإنسان بقلبه ما يريده بفعله. [الذخيرة للقرافي ١/ ٢٤٠، ط. دار الغرب الإسلامي].

وشرعت النية لتمييز العبادات عن العادات، ولتمييز رتب العبادات، روى البخاري عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه». فالحديث دل على أن ثواب الأعمال وجزاءها يتوقف على النية.

قال ابن نجيم: «المقصود من النية تمييز العبادات من العادات، وتمييز بعض العبادات عن بعض، كالإمساك عن المفطرات قد يكون حمية أو

تداويًا، أو لعدم الحاجة إليه، والجلوس في المسجد قد يكون للاستراحة وقد يكون قربة، ثم التقرب إلى الله تعالى يكون بالفرض والنفل والواجب، فشرعت لتمييز بعضها عن بعض» اهـ بتصرف. [الأشباه والنظائر ص٢٥، ط. دار الكتب العلمية].

والنية شرط صحة في الصيام كما في سائر العبادات، فمن لم يُبيت النية ليلا قبل الفجر فإن صيامه غيرُ صحيح؛ لقول النبي -صلى الله عليه وسلم- في الحديث الذي يرويه البيهقي عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: ((**لا عملَ لمن لا نيةَ له**)).

قال النووي: «لا يصح الصوم إلا بالنية». [روضة الطالبين للنووي ٢/ ٣٥٠، ط. المكتب الإسلامي].

وقال الشيخ الدردير: «وشرط صحة الصوم مطلقًا فرضًا أو نفلا بنية صوم مبيتة في جزء من الليل». [حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٢٥٠، ط. دار الفكر]، ويعقب الدسوقي عليه فيقول: لعموم حديث أصحاب السنن الأربعة من حديث حفصة -رضي الله عنها- قالت: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: ((**من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له**)).

ويجب تعيين النية في صيام الفرض، رمضان أو القضاء أو النذر أو غيرهما؛ لأن النية شرعت لتمييز مراتب العبادات بعضها عن بعض، فالواجب غير النافلة، ولأنها عبادة مضافة إلى وقت كالصلاة، فوجب التعيين حتى يتميز الفرض من النافلة.

قال الخطيب الشربيني: «وتعيين النية في الفرض بأن ينوي أنه صائم عن رمضان أو نذر أو عن كفارة لأنه عبادة مضافة إلى وقت، فوجب التعيين في نيتها كالصلوات الخمس». [الإقناع ٢/ ٣٢٧، ط. مصطفى الحلبي بتصرف يسير].

وقال النووي: «ويجب تعيين النية في صوم الفرض، سواء فيه صوم رمضان والنذر والكفارة وغيرها». [روضة الطالبين ٢/ ٣٥٠].

وقال ابن قدامة: «ولا يجزئه صيام فرض حتى ينويه أي وقت كان من الليل، وجملته أنه لا يصح صوم إلا بنية إجماعًا، فرضًا كان أو تطوعًا؛ لأنه عبادة محضة، فافتقر إلى النية كالصلاة، ثم إن كان فرضًا كصيامِ رمضان في أدائه أو قضائه، والنذرِ والكفارةِ، اشتُرط أن ينويَه من الليل عند إمامنا ومالك والشافعي». [المغني لابن قدامة ٣/ ٢٢، ط. الكتاب العربي].

وأما إن كان الصوم غيرَ فرضٍ فإنه يجوز فيه مطلق النية من غير تعيين؛ لأن جنس التطوع واحد، فاكتَفى فيه بمطلق النية، قال النووي في المجموع: وأما صوم التطوع فيصح بنية مطلق الصوم كما في الصلاة، هكذا أطلقه الأصحاب. [المجموع ٦/ ٢٩٥ ، ط. دار الفكر].

قال جلال الدين المحلي: «أَما النفل فيصح بنية مطلق الصوم». [شرح المنهاج للمحلي ٢/ ٥٣، ط. عيسى الحلبي].

وبناءً عليه: فإن شرط صحة الصوم النية، ولا بد أن تُعَيَّن في صيام الفرض، ويجوز مطلق النية في صيام التطوع. والله تعالى أعلم.

الإفطار لعملية جراحية غير مستعجلة

السؤال

أعاني من بعض الأمراض التي تتطلب إجراء عملية جراحية، وقد أخبرني الطبيب المعالج بأن العملية غير مستعجلة، وأنه يمكن تأخيرها إلى ما بعد انتهاء شهر رمضان المعظم، وحاليا أنا لا أشعر بأي ألم أو ضيق بسبب هذا المرض لكن أفكر في إجراء العملية الآن بدلا من تأخيرها، وهذا يتطلب الإفطار لعدة أيام من رمضان، فهل يجوز لي الإفطار في هذه الحالة أم لا؟

الجواب

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد: فإن الله تعالى يقول في كتابه العزيز: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ [البقرة: ١٨٥]، ففرض سبحانه وتعالى صوم رمضان على كل مسلم مكلف حاضر صحيح، ورخَّص للمسافر والمريض في الفطر والقضاء بعد زوال سبب الرخصة تيسيرا عليهما؛ لما تقرر في أصل الشريعة من رفع الحرج والمشقة عن المكلفين، قال عز وجل: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ [الحج: ٧٨]، وقال سبحانه: ﴿**مَا يُرِيدُ اللَّهُ**

لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [المائدة: ٦].

وروى أحمد في مسنده، عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-: «**لَوْ يَعْلَمُ الَّذِي يَشْرَبُ وَهُوَ قَائِمٌ مَا فِي بَطْنِهِ لَاسْتَقَاءَهُ**».

فدل هذا الحديث على أن الاستقاءة تكون نوعا من التداوي الذي يدفع به الأذى وأسباب المرض عن البدن، وقد قيل بأن الشرب حال القيام يحرك خلطا يكون القيء دواءه [فتح الباري لابن حجر ١٠/ ٨٣، ط. دار المعرفة]، فإذا تعمد الصائم الاستقاءة تداويًا فلا إثم عليه وإنما عليه القضاء.

وقد أجمع أهل العلم على أن المرض عذر يبيح الفطر للمريض في الجملة [المغني لابن قدامة: ٣/ ٤١، ط. دار إحياء التراث العربي]، وليس كل مرض عذرا يباح معه الفطر، فمذهب جمهور العلماء أنه إنما يترخص بالفطر للمرض إذا كان يترتب عليه مشقة لا تحتمل عادة كأن يعجز صاحبه عن الصيام معه، أو يخشى من الصوم زيادة المرض، أو يخشى تباطؤ الشفاء؛ وذلك لأن الأمراض تختلف، فمنها ما لا أثر للصوم فيه، كوجع الضرس، وجرح الأصبع، والدمل الصغير وما شابه ذلك، ومنها ما يساعد الصوم على الشفاء منه، فلا يجوز الفطر لمثل هذه الأمراض؛ لأن الصوم لا يضر صاحبها ولا يشق عليه بل قد يفيده، وإنما رخص للمريض في الفطر دفعًا للأذى والمشقة عنه.

وقد اختلف العلماء في المرض المبيح للفطر فذهب الحسن وابن سيرين إلى أن كل مرض يباح معه الفطر سواء وجد صاحبه مشقة أم لا. وذهب الأصم إلى أنه لا يباح الفطر للمريض إلا لو كان إذا صام وقع في مشقة وجهد -أي لا يستطيع معه إكمال الصيام-، وهذا تنزيلا للفظ المرض على أكمل درجاته. وذهب أكثر الفقهاء إلى أن المرض المبيح للفطر هو الذي يؤدي إلى ضرر النفس أو زيادة في العلة، إذ لا فرق في الفعل بين ما يخاف منه وبين ما يؤدي إلى ما يخاف منه كالمحموم إذا خاف أنه لو صام تشتد حماه، وصاحب وجع العين يخاف إن صام أن يشتد وجع عينه، قالوا: وكيف يمكن أن يقال كل مرض مرخص مع علمنا أن في الأمراض ما ينقصه الصوم، فالمراد إذن منه ما يؤثر الصوم في تقويته، ثم تأثيره في الأمر اليسير لا عبرة به؛ لأن ذلك قد يحصل فيمن ليس بمريض أيضا، فإذن يجب في تأثيره ما ذكرناه. [التفسير الكبير للإمام الرازي: ٥/ ٢٤٣، ط. دار إحياء التراث العربي]

ويقول علاء الدين الكاساني الحنفي في [البدائع: ٢/ ٩٤، ط. دار الكتب العلمية]: «وكذا مطلق المرض ليس بسبب للرخصة؛ لأن الرخصة بسبب المرض والسفر لمعنى المشقة بالصوم تيسيرا لهما وتخفيفا عليهما على ما قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ ومن الأمراض ما ينفعه الصوم، ويخفه، ويكون الصوم على المريض أسهل من الأكل، بل الأكل يضره ويشتد عليه، ومن التعبد الترخص بما يسهل على المريض تحصيله، والتضييق بما يشتد عليه» اهـ.

ويذكر ابن جزي المالكي حكم الصيام في مختلف أحوال المريض فيقول في [القوانين الفقهية: ص ١٠٧، ط. دار الفكر]: «وأما المريض فله أحوال: الأولى: أن لا يقدر على الصوم أو يخاف الهلاك من المرض أو الضعف إن صام فالفطر عليه واجب، والثانية: أن يقدر على الصوم بمشقة فالفطر له جائز، وقال ابن العربي: يستحب، والثالثة: أن يقدر بمشقة ويخاف زيادة المرض ففي وجوب فطره قولان، والرابعة: أن لا يشق عليه ولا يخاف زيادة المرض فلا يفطر عند الجمهور خلافا لابن سيرين» اهـ.

ويقول الإمام النووي في [المجموع: ٦/ ٢٦١- ٢٦٢، ط. المطبعة المنيرية]: «المريض العاجز عن الصوم لمرض يرجى زواله لا يلزمه الصوم في الحال، ويلزمه القضاء؛ لما ذكره المصنف، وهذا إذا لحقه مشقة ظاهرة بالصوم ولا يشترط أن ينتهي إلى حالة لا يمكنه فيها الصوم، بل قال أصحابنا: شرط إباحة الفطر أن يلحقه بالصوم مشقة يشق احتمالها، قالوا: وهو على التفصيل السابق في باب التيمم. قال أصحابنا: وأما المرض اليسير الذي لا يلحق به مشقة ظاهرة لم يجز له الفطر بلا خلاف عندنا، خلافا لأهل الظاهر» اهـ.

وقال ابن قدامة الحنبلي في [المغني: ٣/ ٤١- ٤٢، ط. دار إحياء التراث العربي]: «والمرض المبيح للفطر هو الشديد الذي يزيد بالصوم أو يخشى تباطؤ برئه. قيل لأحمد: متى يفطر المريض؟ قال: إذا لم يستطع. قيل: مثل الحمى؟ قال: وأي مرض أشد من الحمى، وحكي عن بعض السلف أنه أباح الفطر بكل مرض، حتى من وجع الإصبع والضرس؛ لعموم الآية

فيه، ولأن المسافر يباح له الفطر وإن لم يحتج إليه، فكذلك المريض. ولنا أنه شاهد للشهر، لا يؤذيه الصوم، فلزمه كالصحيح، والآية مخصوصة في المسافر والمريض جميعا، بدليل أن المسافر لا يباح له الفطر في السفر القصير، والفرق بين المسافر والمريض، أن السفر اعتبرت فيه المظنة، وهو السفر الطويل، حيث لم يمكن اعتبار الحكمة بنفسها، فإن قليل المشقة لا يبيح، وكثيرها لا ضابط له في نفسه، فاعتبرت بمظنتها، وهو السفر الطويل، فدار الحكم مع المظنة وجودًا وعدمًا، والمرض لا ضابط له؛ فإن الأمراض تختلف، منها ما يضر صاحبه الصوم ومنها ما لا أثر للصوم فيه، كوجع الضرس، وجرح في الإصبع، والدمل، والقرحة اليسيرة، والجرب، وأشباه ذلك، فلم يصلح المرض ضابطا، وأمكن اعتبار الحكمة، وهو ما يخاف منه الضرر، فوجب اعتباره» اهـ.

وبناء على ما سبق وفي واقعة السؤال: فإنه ما دامت العملية الجراحية التي تود إجراءها غير مستعجلة بشهادة الطبيب العدل، ولا خوف من لحاق ضرر أو مشقة بك أثناء أداء فرض الصيام في شهر رمضان المعظم قبل إجراء العملية، فلا يجوز لك الفطر في هذه الحالة بناء على الرأي الراجح لدى جمهور الفقهاء كما تقدم. والله تعالى أعلم.

الحساب الفلكي واختلاف المطالع

اطلعنا على البحث المسمى: (الجدلية العلمية بين علماء الفلك وعلماء الشريعة حول بدايات ونهايات الشهور القمرية) لكاتبه السيد/ عبد السلام مهاجر خليفة قريرة، والمقيد برقم: ٣١ لسنة ٢٠١١م، فوجدناه يدور حول عدة قضايا؛ منها:

- قضية الخلاف بين علماء الفلك وعلماء الشريعة.
- وقضية اعتبار الحساب الفلكي في إثبات هلال شهور رمضان وشوال وذي الحجة، باعتبارها حجر الزاوية بين الشهور القمرية.
- وقضية اختلاف المطالع وأثرها على ثبوت دخول الشهر.
- وقضية شروق الشمس والقمر وغروبهما في الحسابات الفلكية وفي القرآن الكريم.
- وقضية الصيام والحج وما يترتب عليهما من عبادات.
- وقضية المراكز الفلكية واختلاف معاييرها.
- وقضية ميلاد الهلال ورؤية الهلال.
- وقضية الوسائل العلمية الحديثة في التماس هلال أوائل الشهور القمرية ومنها القمر الاصطناعي وإمكانية بث صورة الهلال بعد غروب شمس التاسع والعشرين ليراها جميع المسلمين في كل بقاع الأرض.
- وقضية الفرق بين علم الفلك ومهنة التنجيم، وقضية توحيد أوائل الشهور القمرية لجميع المسلمين في العالم.

وبعد القراءة المتأنية لهذه القضايا المطروحة في البحث واستشارة المتخصصين في علم الفلك في المعهد القومي للبحوث الفلكية والجيوفيزيقية، نفيد بما يأتي:

* **أما القضية الأولى**، وهي المتعلقة باعتبار الحساب الفلكي: فإن الشرع الشريف قد جعل من التعرف على بدايات الشهور القمرية بظهور هلالها بعد غروب الشمس تكليفًا لازمًا، لأنه يرتبط به إيقاع جملة من العبادات في وقتها المُقَدَّر لها شَرعًا؛ كالصوم والإفطار والزكاة والحَج والعِدَّة وغيرها، فكان ذلك مما لا يتم الواجب إلا به، والقاعدة أن: «ما لا يَتِم الواجِب إلا بِهِ فهو واجِب».

وقد قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩]؛ قال الإمام البيضاوي في «تفسيره» (١/ ٤٧٤- ٤٧٥، ط. دار الفكر): «سألوا عن الحكمة في اختلاف حال القمر وتبدل أمره، فأمره الله أن يجيب بأن الحكمة الظاهرة في ذلك: أن تكون معالم للناس يؤقتون بها أمورهم، ومعالم للعبادات المؤقتة يعرف بها أوقاتها» اهـ.

وإثبات ظهور الهلال بعد غروب الشمس من عدمه يمكن تحقيقه إما بالرؤية البصرية أو بالحساب الفلكي، واعتبار الرؤية البصرية لا إشكال فيه، فهو ما ورد به نَصُّ الشرع؛ فروى البخاري ومسلم في صحيحيهما -واللفظ لمسلم- عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: «صُوموا لرؤيته وأَفطِروا لرؤيَتِه، فإن غُمَّ عليكم فصوموا ثلاثين يومًا».

والمراد برؤية الهلال في الشرع: مشاهدته بالعين بعد غروب شمس يوم التاسع والعشرين من الشهر السابق ممن يُعتَمَد خبره وتُقبَل شهادته، فيثبت دخول الشهر برؤيته.

وأما الحساب الفلكي فقد نصَّ كثير مِن الفقهاء قديمًا وحديثًا على اعتباره؛ إما على جهة الاستئناس أو على جهة الاعتماد. وممن نُقِل ذلك عنه:

التابعي الجليل مُطَرِّف بن عبد الله بن الشِّخِّير (ت: ٩٥هـ)؛ فقد حَكَى عنه الإمام القرطبي في «تفسيره» (٢/ ٢٩٣، ط. دار الكتب المصرية) وعن الإمام أبي بكر بن قتيبة أنهما ذَكَرَا أن معنى قولِه صلى الله عليه وآله وسلم: «فاقْدُرُوا له» أي: «استدلوا عليه بمنازله، وقدِّرُوا إتمام الشهر بحسابه»، ونقل عن الداودي أيضًا أن معناه: «قدروا المنازل». ونقل الإمام أبو الوليد بن رشد في «بداية المجتهد» (١/ ٢٢٨، ط. دار الفكر) عن مطرف بن الشخير أنه قال: «إذا أغمي الهلال، رجع إلى الحساب بمسير القمر والشمس».

ونقل الحافظ العَيني الحنفي في «عمدة القاري» (١٠/ ٣٨٧، ط. دار الكتب العلمية) هذا المذهب عن ابن قتيبة الدِّيْنَوَرِيِّ (ت: ٢٧٦هـ)، وبه قال الإمام نجم الدين الزاهدي الخوارزمي (ت: ٦٥٨هـ) صاحب «القُنية» وهي «قنية المنية لتتميم الغنية» من أكابر علماء الحنفية؛ حيث قال فيها (ص: ٦٨، ط. مطبعة المهانند) :»(قع جمع) لا بأس بالاعتماد على قول المنجمين. وعن محمد بن مقاتل -وهو الرازي، من أصحاب الإمام محمد بن الحسن- أنه كان يسألهم ويعتمد على قولهم بعد أن يتفق على ذلك جماعة منهم» اهـ،

و(قع) يعني القاضي عبد الجبار، و(جمع) يعني صاحب جامع العلوم -على اصطلاح صاحب القنية-.

وذكر الإمام القرافي المالكي في «الفروق» (٢/ ١٧٨، ط. عالم الكتب) أن هناك قولين في مذهب الإمام مالك في إثبات الأهلة بالحساب. وهو أيضًا أحد الأَوجُه في مذهب الشافعية، قالوه فيما إذا عرف رجل بحساب المنازل أن غدًا من رمضان فإنه يصوم؛ لأنه عرف الشهر بدليلٍ وسَبَبٍ حَصَل له به غلبة ظن، فأشبه البينة إذا ما أخبره ثقة عن مشاهدة.

وبهذا قال جمع من أئمة الشافعية أصحاب الأوجُه؛ وهم: الإمام أبو العباس بن سُريج البغدادي (ت: ٣٠٦هـ)، والإمام أبو بكر القفال الشاشي (ت: ٣٦٥هـ)، والقاضي أبو الطيب الطبري (ت: ٤٥٠هـ). انظر: المجموع (٦/ ٢٨٩- ٢٩٠، ط. المنيرية)، وروضة الطالبين (٢/ ٢١١، ط. دار الكتب العلمية).

ونص الإمام المجتهد قاضي القضاة تقي الدين السبكي الشافعي (ت: ٧٥٦هـ) -وقد أقر له علماء عصره بالوصول إلى رتبة الاجتهاد- على أن الشهادة بالرؤية إذا خالفت الحساب القطعي رُدَّت واعتُبِر الحساب؛ ذكر ذلك في رسالته «العلم المنشور في إثبات الشهور»، وقال في «فتاويه» (١/ ٢٠٩، ط. دار المعارف): «وها هنا صورة أخرى: وهو أن يدل الحساب على عدم إمكان رؤيته ويُدرَك ذلك بمقدمات قطعية ويكون في غاية القرب من الشمس، ففي هذه الحالة لا يمكن فرض رؤيتنا له حِسًّا؛ لأنه يستحيل، فلو

أخبَرَنَا به مخبِر واحد أو أكثر ممن يحتمل خبره الكذب أو الغلط فالذي يتجه قبول هذا الخبر وحمله على الكذب أو الغلط.

ولو شهد به شاهدان لم تقبل شهادتهما؛ لأن الحساب قطعي والشهادة والخبر ظنيان، والظن لا يعارض القطع، فضلًا عن أن يُقدَّم عليه. والبينة شرطها أن يكون ما شهدت به ممكنا حسًّا وعقلًا وشرعًا، فإذا فرض دلالة الحساب قطعًا على عدم الإمكان استحال القبول شرعًا؛ لاستحالة المشهود به، والشرع لا يأتي بالمستحيلات، ولم يأت لنا نصٌّ من الشرع أن كل شاهدين تقبل شهادتهما سواء كان المشهود به صحيحًا أو باطلا، ولا يترتب وجوب الصوم وأحكام الشهر على مجرد الخَبَر أو الشهادة حتى إنا نقول: العمدة قول الشارع (صوموا إذا أخبركم مخبر) فإنه لو ورد ذلك قبلناه على الرأس والعين لكنَّ ذلك لم يأتِ قَطُّ في الشرع، بل وجب علينا التبيُّن في قبول الخبر حتى نعلم حقيقته أولًا.

ولا شك أن بعض مَن يشهد بالهلال قد لا يراه ويشتبه عليه أو يرى ما يظنه هلالًا وليس بهلال، أو تريه عينُه ما لم يرَ، أو يؤدي الشهادة بعد أيام ويحصل الغلط في الليلة التي رأى فيها، أو يكون جهله عظيمًا يحمله على أن يعتقد في حمله الناس على الصيام أجرًا، أو يكون ممن يَقصِد إثباتَ عدالته فيتخذ ذلك وسيلة إلى أن يُزكَّى ويصير مقبولًا عند الحكام، وكل هذا رأيناه وسمعناه. وعلى الحاكم إذا جرب مثل ذلك وعرَف مِن نفسه أو بخبر مَن يثق به أن دلالة الحساب على عدم إمكان الرؤية ألا يقبل هذه الشهادة ولا يثبت بها ولا يحكم بها، ويستصحب الأصل في بقاء الشهر فإنه دليل شرعي محقق حتى يتحقق خلافه» اهـ.

وقال الإمام المجتهد أبو الفتح بن دقيق العيد في «شرح العمدة» (٢/ ٨): «والذي أقول به: إن الحساب لا يجوز أن يُعتَمَد عليه في الصوم لمفارقة القمر للشمس على ما يراه المنجمون من تَقَدُّمِ الشهر بالحساب على الشهر بالرؤية بيوم أو يومين؛ فإن ذلك إحداث لسبب لم يشرعه الله تعالى. وأما إذا دل الحساب على أن الهلال قد طلع من الأفق على وجه يُرَى لولا وجود المانع -كالغيم مثلًا- فهذا يقتضي الوجوب؛ لوجود السبب الشرعي، وليس حقيقة الرؤية بشرط من اللزوم؛ لأن الاتفاق على أن المحبوس في المطمورة إذا علم بإكمال العدة، أو بالاجتهاد بالأمارات أن اليوم من رمضان وجب عليه الصوم وإن لم ير الهلال ولا أخبره من رآه» اهـ.

ونقل العلامة القليوبيّ في «حاشيته على شرح المحلي على المنهاج» (٢/ ٦٣) عن العلامة ابن قاسم العبّادي (ت: ٩٩٤هـ) قوله: «إذا دلّ الحساب القطعيُّ على عدم رؤية الهلال لم يُقبَل قولُ العدول برؤيته، وتُرَدُّ شهادتُهم»، ثم قال القليوبي: «وهو ظاهرٌ جليٌّ، ولا يجوز الصوم حينئذٍ، ومخالفةُ ذلك معاندةٌ ومكابَرَةٌ» اهـ.

وهو ما نص عليه أيضًا الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي الأندلسي (ت: ٦٣٨هـ)؛ حيث قال في الفتوحات المكية (١/ ٦٠٦، ط. الميمنية): «اختلف العلماء إذا غُمَّ الهلال؛ فقال الأكثرون: تكمل العدة ثلاثين؛ فإن كان الذي غُمَّ هلالَ أولِ الشهر عُدَّ الشهرُ الذي قبله ثلاثين وكان أول رمضان الحادي والثلاثين، وإن كان الذي غم هلالَ آخِرِ الشهر -أعني شهر رمضان- صام الناس ثلاثين يومًا، ومِنْ قائل: إن كان المغمى هلال أول الشهر صيم

اليوم الثامن وهو يوم الشك، ومن قائل في ذلك: يرجع إلى الحساب بتسيير القمر والشمس، وهو مذهب ابن الشِّخِّير وبه أقول» اهـ.

وقد نصر مشروعيةَ الأخذِ بالحساب الفلكي في إثبات الأهلة غيرُ واحد مِن أعيان العلماء المتأخرين: منهم العلامة شهاب الدين المرجاني التتري القَزَاني (ت: ١٨٨٩م) في كتابه «ناظورة الحق في فرضية العشاء وإن لم يغب الشفق»؛ حيث قال فيه (ص: ٤٤- ٤٥، ط. قزان سنة ١٨٧٠م): «والحسابيات كلها أمور قطعية برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها... وأهل الشرع من الفقهاء وغيرهم يرجعون في كل حادثة إلى أهل الخبرة بها وذوي البصارة في حالها، فإنهم يأخذون بقول أهل اللغة في معاني ألفاظ القرآن والحديث، وبقول الطبيب في إفطار شهر رمضان وغير ذلك، فما الذي يمنع من بناء إكمال شعبان وغيره من الأشهر عليه مع كونه قطعيًّا وموافقًا إخبار الشارع به؟» اهـ.

ومنهم الشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي (ت: ١٩١٤م) كما يستفاد من مقدمته لكتاب «العلم المنشور» للإمام التقي السبكي.

ومنهم الشيخ محمد رشيد رضا (ت: ١٩٣٥م)؛ حيث قال في «تفسير المنار» (٢/ ١٥١، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب): «والحساب المعروف في عصرنا هذا يفيد العلم القطعي... ويمكن لأئمة المسلمين وأمرائهم الذين ثبت ذلك عندهم أن يُصدروا حكمًا بالعمل به، فيصير حجة على الجمهور» اهـ.

ومنهم شيخ علماء عصره مفتي الديار المصرية الأسبق العلامة الإمام المحقق الشيخ محمد بخيت المطيعي (ت: ١٩٣٦م) في كتابه «إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهِلَّة»، ومما قاله فيه (ص: ٢٥٦- ٢٥٧، ط. مطبعة كردستان العلمية): «وما زال الناس في سائر الأمصار والأعصار يعتمدون في الأوقات على الحساب في الرمل والماء ونحوهما، وهل ذلك إلا كالتقدير بالأدوار، بل أكثر تحريرًا، وقد يضطر في معرفة ابتدائها إلى رؤية كوكب ونحوه فيبني عليه، ولا يعرف إلا بعلم وحساب» اهـ.

ومنهم الشيخ العلّامة طنطاوي جوهري المُلَقَّب بـ(حكيم الإسلام) (ت: ١٩٤٠م) في كتابه «الهلال»، ومما جاء فيها قوله (ص: ٣٠): «الحساب... مستحسن مطلوب؛ ليكون حصنًا يقي من غلط الحِسِّ، ومَنْ تعمد الكذب، ومن التنطع بالشهادة قُربى وغير ذلك» اهـ.

ومنهم الإمام الأكبر شيخ الإسلام الشيخ محمد مصطفى المراغي (ت: ١٩٤٥م)، قال الشيخ أحمد شاكر في رسالته «أوائل الشهور» (ص: ١٥): «كان للأستاذ الأكبر الشيخ المراغي منذ أكثر من عشر سنين حين كان رئيس المحكمة العليا الشرعية رأي في رد شهادة الشهود إذا كان الحساب يقطع بعدم إمكان الرؤية» اهـ، وكذلك شيخ الإسلام عبد الرحمن تاج رحمه الله تعالى.

ومنهم الشيخ أحمد محمد شاكر (ت: ١٩٥٨م) وألَّفَ في ذلك رسالة مستقلة بعنوان: «أوائل الشهور العربية: هل يجوز شرعًا إثباتها بالحساب الفلكي؟»، وقال فيها (ص: ١٤): «وإذا وجب الرجوع إلى الحساب وحده

لزوال علة منعه، وجب أيضا الرجوع إلى الحساب الحقيقي للأهلة، واطِّراح إمكان الرؤية وعدم إمكانها، فيكون أولُ الشهر الحقيقي هو الليلة التي يغيب فيها الهلال بعد غروب الشمس، ولو بلحظة واحدة»، ثم قال (ص: ١٥) بعد أن نقل رأي الشيخ المراغي السابق: «وكان والدي وكنت أنا وبعض إخواني ممن خالف الأستاذ الأكبر في رأيه، ولكني أصرح الآن بأنه كان على صواب، وأزيد عليه وجوب إثبات الأهلة بالحساب في كل الأحوال، إلا لمن استعصى عليه العلم بها» اهـ.

ومنهم الإمام الحافظ السيد أحمد بن الصِّدِّيق الغُماري الحَسَني (ت: ١٩٦٠م) في كتابه «توجيه الأنظار لتوحيد المسلمين في الصوم والإفطار».

ومنهم العلامة الفقيه الشيخ مصطفى بن أحمد الزرقا الحلبي (ت: ١٩٩٩م) في بحثه: «لماذا الاختلاف حول الحساب الفلكي؟»، ومما جاء فيه قوله: «الأمر باعتماد رؤية الهلال ليس لأن رؤيته هي في ذاتها عبادة، أو أن فيها معنى التعبد، بل لأنها هي الوسيلة الممكنة الميسورة إذ ذاك لمعرفة بدء الشهر القمري ونهايته لمن يكونون كذلك، أي: أميين لا علم لهم بالكتابة والحساب الفلكي. ولازم هذا المفاد من مفهوم النص الشرعي نفسه أن الرسول -صلى الله عليه وآله وسلم- وقومه العرب إذ ذاك لو كانوا من أهل العلم بالكتاب والحساب بحيث يستطيعون أن يرصدوا الأجرام الفلكية ويضبطوا بالكتاب والحساب دوراتها المنتظمة التي نظمتها قدرة الله العليم القدير بصورة لا تختل ولا تختلف، حتى يعرفوا مسبقًا بالحساب متى يهل بالهلال الجديد، فينتهي الشهر السابق ويبدأ اللاحق، لَأَمْكَنَهُم اعتماد الحساب الفلكي. وكذا

كل مَن يصل لديهم هذا العلم من الدقة والانضباط إلى الدرجة التي يوثق بها ويُطْمَأَنُّ إلى صحتها. هذا حينئذ -ولا شك- أوثق وأضبط في إثبات الهلال من الاعتماد على شاهدين ليسا معصومين من الوهم وخداع البصر، ولا من الكذب لغرض أو مصلحة شخصية مستورة، مهما تحرينا للتحقق من عدالتهما الظاهرة التي توحي بصدقهما، وكذلك هو -أي: طريق الحساب الفلكي- أوثق وأضبط من الاعتماد على شاهد واحد عندما يكون الجو غير صحو والرؤية عسيرة، كما عليه بعض المذاهب المعتبرة في هذا الحال» اهـ.

وقد دلت على أخذ الحساب الفلكي في الاعتبار مجموعةٌ من الأدلة، منها ما هو من القرآن الكريم، ومنها ما هو من السنة المطهرة ومنها ما هو من النظر الصحيح.

أما من القرآن الكريم: فقوله تعالى: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ [البقرة: ١٨٥]، وشهود الشهر إما أن يكون بمعنى الحضور فيه وعدم السفر، وإما أن يكون بمعنى العلم بوجوده، وهذا الثاني هو الظاهر من الآية؛ فإن الشهود بمعنى العلم هو سبب وجوب الصوم، وقوله تعالى: ﴿ **فَلْيَصُمْهُ** ﴾ جاء مرتبًا عليه بالفاء خبرًا لـ (مَن) أو جوابًا للشرط، فيكون الظاهر من الآية: أن كل مَن علم منكم بوجود الشهر المعهود -وهو شهر رمضان- وجب عليه صومه، ووجود الشهر شرعًا بوجود هلاله بعد غروب الشمس؛ بحيث يرى للناظر، فمَنْ عَلِمَ بوجود هلال الشهر بعد الغروب بأي طريق من طرق العلم الشامل لغلبة الظن، سواء كان ذلك العلم برؤية نفسه أم

بإخبار من يوثق برؤيته أم بأمر القاضي بذلك وعلمه بأمره أم بحساب فلكي دل على وجوده وإمكان رؤيته بلا عسر لولا المانع وجب عليه الصوم، وتعليق الصوم والإفطار بالرؤية لا ينافي ذلك، والرؤية لا يلزم أن تكون بالفعل، بل يكفي في الرؤية الفَاشِيَةِ أن يقوم الدليل على أنه يرى لولا المانع.

انظر: «إرشاد أهل الملة» للعلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي (ص: ٢٥٩- ٢٦١).

وأما من السنة المطهرة: فما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عمر -رضي الله عنهما- أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: «إذا رأيتموه فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غُمَّ عليكم فاقدروا له»، فهذا الحديث دال على أصل مشروعية الأخذ بالحساب الفلكي، وذلك من وجوه:

أولا: أن الحديث قد علق الصيام والفطر بالرؤية، والمتبادر منها الرؤية البصرية، والتعليق بالرؤية البصرية إنما جاء رحمة بالمكلفين وتيسيرًا عليهم، خطابًا لهم بالأمر الظاهر الذي يعرفه كل أحد ولا يغلط فيه، بخلاف الحساب فإنه لا يعرفه إلا القليل من الناس، كما أن الرؤية البصرية هي أسهل الحدود؛ لكونها ممكنة لكل أحد، أما الآلات الرصدية ونحوها فلا تتيسر لكل أحد، مع أن الاثنين مِن قَبيل المُعَرِّفات والعلامات التي يُستَدَل بها على ميقات العبادة، فالشارع وإن لم يجعل مدار العلم بتلك الأوقات على علم الحساب إلا أنه لم يمنع الاستدلال به على تلك الأوقات لمَن يَعْرِفُها؛ لأنه مُعَرِّف أيضًا.

ولذلك فقد ذكر الإمام أبو العباس بن سُرَيج -وكان يُلَقَّب بالشافعي الصغير- أن في الحديث نوعين من الخطاب؛ فقوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«فأكمِلُوا العدة» خطاب لعامة القوم الذين لم يروا الهلال ولا يحسنون تقدير المنازل والحساب الفلكي، وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فاقدُرُوا له» فخطاب لمن خصه الله بعلم الحساب الفلكي والعارفين بعلم الهيئة؛ لحثهم على حساب موقعه.

قال العلامة أبو منصور الأزهري في كتابه «الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي» (ص: ١١٣- ١١٤، ط. دار الطلائع): «سمعت أبا الحسن السنجاني يقول: سمعت أبا العباس بن سريج يقول في توجيه هذين الخبرين: إن اختلاف الخطابين مِن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- كان على قدر أفهام المُخاطَبِين:

- فأمَرَ مَن لا يُحسِنُ تقديرَ منازل القمر بإكمال عدد الشهر الذي هو فيه؛ حتى يكون دخوله في الشهر الآخر بيقين.

- وأمَر مَن يُحسِنُ تقديره مِن الحُسَّاب الذين لا يخطئون فيما يحسبون -وذلك في النادر مِن الناس- بأن يحسِبُوا ويقدُرُوا، فإن استبان لهم كمالُ عدد الشهر تسعًا وعشرين: كان، أو ثلاثين: دخلوا فيما بعده باليقين الذي بان لهم.

وقال أبو العباس: ومما يُشاكِل هذا: أن عوامَّ الناس أُجيز لهم تقليدُ أهل العلم فيما يستفتونهم فيه، وأُمِر أهلُ العلم ومَن له آلةُ الاجتهاد بأن يحتاط لنفسه ولا يقلد إلا الكتاب والسنة. وكلا القولين له مخرج، والله أعلم» اهـ.

ثانيًا: أن الحديث قد ذكر أن الرؤية سبب للصوم والفطر، والحُكم إذا أضيف إلى سببٍ وعلمت فيه عِلّة السبب ثم وجدت في وصف آخر جاز أن يُنصبَ سببًا، وهي المسألة المعروفة في علم أصول الفقه بمسألة: (القياس في

الأسباب)، والذي اختاره جمع من الأصوليين منهم حجة الإسلام الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) والإمام إلكيا الهراسي (ت: ٥٠٤هـ) هو الجواز، وقال الإمام الزركشي الشافعي في «البحر المحيط» (٧/ ٨٥، ط. دار الكتبي): «المنقول عن أصحابنا -يعني: الشافعية- جوازه» اهـ، وعليه: فإنه يُلحق بالرؤية البصرية غيرُها من الأسباب التي تحقق مقصود الرؤية من إثبات دخول الشهر أو خروجه، كالحساب الفلكي.

ثالثًا: أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فاقدروا له» محمول على التقدير بحساب منازل القمر؛ لأن هذا هو ما عبر به القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ**﴾ [يس: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ**﴾ [يونس: ٥]، فكأنه صلى الله عليه وآله وسلم يشير بقوله هذا إلى ما قَدَّره الله من المنازل والسير فيها.

قال الإمام أبو جعفر الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٩/ ٣٨٥، ط. مؤسسة الرسالة): «تأملنا قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فاقدروا له» ما مراده صلى الله عليه وآله وسلم به، فكان أحسن ما سمعناه في ذلك -والله أعلم- أن الله -عز وجل- قال في كتابه: ﴿**وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ**﴾ فأخبر عز وجل أنه قَدَّره منازل يجري عليها، فكان ذلك أنه عز وجل أجراه على أنْ جعل ما يجري في كل ليلة حتى يسقط منزلة واحدة، وهي ستة أسباع ساعة؛ لأن منازل الليل أربعة عشر منزلة، وساعاته أربعة عشر ساعة، فمدى كل منزلة ستة أسباع ساعة، فيجري كذلك إلى ثمان وعشرين

ليلة يَسْتَسِرُّ، فإن كان الشهر ثلاثين اسْتَسَرَّ ليلتين، وإن كان تسعًا وعشرين استسر ليلة واحدة، فكان المأمور به في حديث ابن عمر هذا إذا أغمي علينا ثم طلع نظرنا إلى سقوطه، فإن كان لمنزلة واحدة علمنا أنها لليلته، وإن كان لمنزلتين علمنا أنه لليلتين، وعقلنا بذلك أن بينهما يومًا، وأن علينا قضاء ذلك اليوم إن كان من رمضان» اهـ.

ومن الأدلة أيضًا: ما رواه مسلم عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: ذكر رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- الهلال، فقال: «إذا رأيتموه فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن أغمي عليكم فعدوا ثلاثين»، وفيه أيضًا تعليق الحكم على الرؤية دون تعرض لقضية التقدير عند الإغمام، و(رأى) في اللغة نوعان: رأى البصرية، ورأى العلمية الاعتقادية؛ فتقول: رأيت العصفور على الشجرة، أي: أبصرته، وتقول: رأيت رأي فلان. أي: علمته واعتقدته.

وهي هنا في الحديث صالحة لأن تحمل على المعنيين، وحمل اللفظ الواحد على حقيقته ومجازه معًا جائز عند طائفة من الأصوليين؛ منهم الإمام الشافعي وجمهور أصحابه؛ كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ [المائدة: ٦]؛ فحُمِلَ اللَّمس على الجَسّ باليد حقيقة وعلى الجماع مجازًا.

فكأنّ الحديث الشريف يطلب تحقق مُطلَق العلم، ويعززه أنه لو كان أهل بلد ما عميانًا ما عدا قلائل؛ وهؤلاء المبصرون يرون الهلال أو يعرفون الأوقات برؤية علاماتها، ثم يخبرون باقي أهل البلد من العميان، فإذا كانوا عدولًا وجب قبول خبرهم، فكذلك الخواص يعرفون العلامات بالحساب الفلكي ثم يخبرون من لا يعرفه، فيقبل خبرهم إذا تحققت عدالتهم.

وأما النظر: فقياس إثبات أوائل الشهور القمرية بالحساب على إثبات أوقات الصلوات بالحساب؛ لأنه لا يوجد فارق مؤثر بينهما، والصلاة الآن أصبحت في جميع بقاع الأرض تعتمد على الحساب، ولم ينكره أحد، ولم يقل أحد إن هذا مُطَّرَح ولا بد من رؤية الشمس البصرية ليرى علامات دخول أوقات الصلاة، فكذلك يجوز استعمال الحساب الفلكي في معرفة أوائل الشهور ونهاياتها.

أما الاستدلال بما رواه الشيخان عن ابن عمر -رضي الله عنهما- أن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنّا أُمَّة أُمِّيَّة لا نكتُب ولا نَحسُب، الشهر هكذا هكذا» -يعني: مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين- على عدم مشروعية استخدام الحساب الفلكي في إثبات الأهلة، فغير مُسَلَّم؛ فالحديث ليس فيه نهيٌ عن الكتابة والحساب ولا ذمهما أو تنقيصهما ولا إشارة إلى إبطال علم الفلك، إنما هو يصف من كانوا في زمانه صلى الله عليه وآله وسلم من المسلمين حيث كانت هذه هي صفتهم الغالبة، وليس معناه أن صفة الأمية صفة متعلقة بالأمة في جميع الأعصار والأمصار.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في «فتح الباري» (٤/ ١٢٧، ط. دار المعرفة): «قول النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-: «لا نكتب ولا نحسب» والمراد أهل الإسلام الذين بحضرته عند تلك المقالة، وهو محمول على أكثرهم أو المراد نفسه صلى الله عليه وآله وسلم... وقوله: «لا نكتب ولا نحسب» تفسير لكونهم كذلك، وقيل للعرب «أميون» لأن الكتابة كانت فيهم عزيزة قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢]، ولا يَرِد على ذلك أنه كان فيهم من يكتب ويحسب؛ لأن الكتابة كانت فيهم قليلة نادرة، والمراد بالحساب هنا: حساب النجوم وتسييرها، ولم يكونوا يعرفون من ذلك أيضًا إلا النزر اليسير، فعلق الحكم بالصوم وغيره بالرؤية لرفع الحرج عنهم في معاناة حساب التسيير، واستمر الحكم في الصوم ولو حدث بعدهم مَن يعرف ذلك، بل ظاهر السياق يشعر بنفي تعليق الحكم بالحساب أصلًا» اهـ.

وهذا يعني أن الأمر باعتماد رؤية الهلال ليس لأن في ذات رؤيته معنى التعبد، بل لأنها هي الوسيلة الممكنة الميسورة لمعرفة بدء الشهر القمري ونهايته لمن يكونون أميين لا علم لهم بالكتابة والحساب الفلكي.

ويلزم من هذا أنه لو كان الرسول -صلى الله عليه وآله وسلم- وقومه العرب إذ ذاك من أهل العلم بالكتاب والحساب بحيث يستطيعون أن يرصدوا الأجرام الفلكية، ويضبطوا بالكتاب والحساب دوراتها المنتظمة التي نظمتها قدرة الله العليم القدير بصورة لا تختل ولا تختلف، لأمكنهم اعتماد الحساب

الفلكي، وكذا كل من يصل لديهم هذا العلم من الدقة والانضباط إلى الدرجة التي يوثق بها ويُطْمَأَنُّ إلى صحتها؛ لأن الأمر باعتماد الرؤية وحدها جاء معلَّلًا بعلة منصوصة، وهي أن الأمة أمية لا تكتب ولا تحسب، والعلة تدور مع المعلول وجودًا وعدمًا. فإذا خرجت الأمة عن أميتها وصارت تكتب وتحسب يعني صارت في مجموعها ممن يعرف هذه العلوم، وأمكن الناس خاصتهم وعامتهم أن يَصِلُوا إلى اليقين والقطع في حساب أول الشهر، وأمكن أن يثقوا بهذا الحساب ثقتهم بالرؤية أو أقوى فلهم حينئذ أن يأخذوا في إثبات الأهلة بالحساب الفلكي ولا حرج. والحساب الفلكي حينئذ لا شك أنه أوثق وأضبط في إثبات الهلال من الاعتماد على شاهدين ليسا معصومين من الوهم وخداع البصر، ولا من الكذب لغرض أو مصلحة شخصية مستورة، مهما تحرينا للتحقق من عدالتهما الظاهرة التي توحي بصدقهما.

وأما قول بعض العلماء إن اعتبار الحساب مذهب باطل؛ لأنه قائم على علم النجوم، والشرع قد حذر من مثل هذا فيما رواه مسلم أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: «مَن أَتى عَرّافًا فسأله عن شيء لم تُقبَل له صلاة أربعين ليلة»، وما رواه الطبراني في معجمه الكبير أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: «إذا ذُكِرَ أصحابي فأَمسِكوا، وإذا ذُكِرَت النجوم فأَمسكوا، وإذا ذُكِرَ القَدَر فأَمسكوا»، وكذلك فإن علم النجوم حَدْسٌ وتخمين، وليس فيه قطع ولا ظن غالب، فلا يُسَلَّم؛ لأمور:

أولا: أن هذا الكلام خلط بين العرافة والتنجيم والكهانة من جهة وبين حساب النجوم الذي هو علم الفلك من جهة أخرى، وعلم الفلك حتى لو

كان قديمًا قد اختلط بالعرافة والكهانة عند المشتغلين به، فإنه الآن منفصل عنهما تمامًا، وأصبح أمره متعلقًا بمراصد حديثة، وأجهزة عملاقة تكتشف حركات الأجرام من مسافات تقدر بملايين السنين الضوئية، ومبنيًّا على معادلات رياضية وقوانين كونية وحسابات دقيقة متيقنة هي التي تحدد تلك الحركات بالثانية أو أجزائها. وتخلص علم الفلك الآن من شبهة التنجيم التي توحي بالتكهن بالغيب، وأصبح علم الفلك مبنيا على علوم الفيزياء والرياضيات والكيمياء في أعلى مستوياتها الجامعية وما بعدها. بل ودخل في مقرراته الدراسية والبحثية علوم الأحياء (البيولوجي) بعد أن تفرع منه علم البحث عن الحضارات الذكية الذي يهتم بصور الحياة خارج نطاق المجموعة الشمسية.

ثانيًا: أن علم النجوم القديم ليس مذمومًا بإطلاق؛ قال العلامة الميرغناني الحنفي صاحب الهداية في «مختارات النوازل»: «علم النجوم في نفسه حسن غير مذموم؛ إذ هو قسمان: حسابي، وإنه حق، وقد نطق به الكتاب؛ قال الله تعالى: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ [الرحمن: ٥] أي: سيرهما بحساب. واستدلالي بسير النجوم وحركة الأفلاك على الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره، وهو جائز؛ كاستدلال الطبيب بالنبض من الصحة والمرض، ولو لم يعتقد بقضاء الله تعالى أو ادعى الغيب بنفسه يكفر» اهـ نقلا عن «حاشية العلامة ابن عابدين» (١/ ٤٣- ٤٤، ط. دار الكتب العلمية).

ثالثًا: أن المذموم من علم النجوم القديم إنما ذُمَّ لأسباب وعلل ليست موجودة في علم الفلك الحديث؛ قال حجة الإسلام الغزالي في «الإحياء»

(١/ ٢٩- ٣٠، ط. دار المعرفة): «وإنما زجر عنه من ثلاثة أوجه: أحدها: أنه مضر بأكثر الخلق؛ فإنه إذا ألقى إليهم أن هذه الآثار تحدث عقيب سير الكواكب وقع في نفوسهم أن الكواكب هي المؤثرة وأنها الآلهة المدبرة؛ لأنها جواهر شريفة سماوية، ويعظم وقعها في القلوب، فيبقى القلب ملتفتًا إليها ويرى الخير والشر محذورًا أو مرجوًّا من جهتها.

وثانيها: أن أحكام النجوم تخمين محض ليس يدرك في حق آحاد الأشخاص لا يقينًا ولا ظنًّا، فالحكم به حكم بجهل، فيكون ذمه على هذا من حيث إنه جهل لا من حيث إنه علم؛ فلقد كان ذلك معجزة لإدريس عليه السلام فيما يحكى، وقد اندرس وانمحى ذلك العلم وانمحق، وما يتفق من إصابة المُنَجِّم على ندور فهو اتفاق، لأنه قد يطلع على بعض الأسباب ولا يحصل المسبب عقيبها إلا بعد شروط كثيرة ليس في قدرة البشر معرفة حقائقها، فإن اتفق أنْ قَدَّرَ اللهُ تعالى بقيةَ الأسباب وقعت الإصابة، وإن لم يقدر أخطأ، ويكون ذلك كتخمين الإنسان في أن السماء تمطر اليوم مهما رأى الغيم يجتمع وينبعث من الجبال فيتحرك ظنه بذلك، وربما يحمى النهار بالشمس ويذهب الغيم، وربما يكون بخلافه، ومجرد الغيم ليس كافيًا في مجيء المطر وبقية الأسباب لا تدرى ولهذه العلة يمنع القول عن النجوم أيضًا.

وثالثها: أنه لا فائدة فيه؛ فأقل أحواله أنه خوض في فضول لا يغني وتضييع العمر الذي هو أنفس بضاعة الإنسان في غير فائدة، وذلك غاية الخسران» اهـ بتصرف.

وليس شيءٌ من ذلك بمتحقق في علم الفلك الحديث؛ فلا هو سبب لاعتقاد الناس في تأثير الكواكب الذاتي في الكون واعتقاد الإلوهية فيها، بل إنه من أسباب معرفة الله ومعرفة النظام المستدَل به على وجود الله؛ قال تعالى: ﴿ إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ ﴾ [يونس: ٦]. ولا هو مبنيّ على ظنيات، بل هو قطعي لابتنائه على قوانين قطعية، وقد أقيمت بناءً عليه وعلى قوانينه المحطاتُ الفضائية الثابتة في الفضاء حول الأرض، وأطلقت الأقمار الصناعية، ونظمت الرحلات الفضائية العلمية بمكوكات الفضاء، ومنها ما يعمل بالقيادة الإلكترونية الآلية، حيث تُرسل المسابر والمعدات الفضائية إلى أماكن يتعذر وصول البشر إليها لأسباب طبيعية، ويتم تهيئتها على أداء مهمة محددة في وقت محدد ومكان محدد. ولا هو معدوم الفائدة، بل إنه من فروض الكفايات التي تأثم الأمة جميعًا لو عُدم فيها مَن يعلمه، فهو متوقفة عليه جملة من مصالح الدين والدنيا لا تتم إلا بمعرفته ودراسته.

ونحن نرى أن مسألة الاستئناس بالحسابات الفلكية؛ بمعنى إنكار دعوى الرؤية البصرية إذا قطع الحساب الفلكي بخطئها؛ أو بمعنى آخر: الأخذ بها في النفي دون الإثبات، لا يصح أن تكون محلًّا للخلاف، فقد تقرَّر شرعًا أن القطعي مقدَّم على الظني؛ أي أن الحساب القطعي لا يمكن أن يعارض الرؤية الصحيحة، ولذلك قال الإمام المجتهد التقي السبكي في «الفتاوي» (١/ ٢٠٩، ٢١٧): «لا نقول: الشرع ألغى قول الحساب مطلقًا، والفقهاء قالوا: «لا يعتمد»، فإن ذلك إنما قالوه في عكس هذا، وهذه المسألة

المتقدمة التي حكينا فيها الخلاف، أما هذه المسألة فلا، ولم أجد في هذه نقلا، ولا وجهَ فيها للاحتمال غير ما ذكرته.

ولا يُعتقد أن الشرع أبطل العمل بما يقوله الحساب مطلقا فلم يأت ذلك، وكيف والحساب معمول به في الفرائض وغيرها، وقد ذكر في الحديث الكتابة والحساب، وليست الكتابة منهيا عنها فكذلك الحساب وإنما المراد ضبط الحكم الشرعي في الشهر بطريقين ظاهرين مكشوفين رؤية الهلال أو تمام ثلاثين وأن الشهر تارة تسع وعشرون وتارة ثلاثون وليست مدة زمانية مضبوطة بحساب كما يقوله أهل الهيئة؛ ولا يعتقد الفقيه أن هذه المسألة هي التي قال الفقهاء في كتاب الصيام: إن الصحيح عدم العمل بالحساب؛ لأن ذلك فيما إذا دل الحساب على إنكار الرؤية وهذا عكسه. ولا شك أن من قال هناك بجواز الصوم أو وجوبه يقول هنا بالمنع بطريق الأولى، ومن قال هناك بالمنع فههنا لم يقل شيئا، والذي اقتضاه نظرنا المنع؛ فالمنع هنا مقطوع به. ولم نجد هذه المسألة منقولة لكنا تفقهنا فيها، وهي عندنا من مُحَالِ القَطْعِ مترقية عن مرتبة الظنون، والله أعلم».

ثم قال: «قد يحصل لبعض الأغمار والجهال توقفٌ فيما قلناه، ويستنكر الرجوع إلى الحساب جملة وتفصيلًا، ويجمد على أن كل ما شهد به شاهدان يثبت، ومَن كان كذلك لا خطاب معه، ونحن إنما نتكلم مع من له أدنى تبصر، والجاهل لا كلام معه» اهـ.

ونحوه أيضًا ما نقله العلامة القليوبيُّ في «حاشيته على شرح المحلي على المنهاج» (٢/ ٦٣) عن العلامة ابن قاسم العبّادي (ت: ٩٩٤هـ) من

قوله: «إذا دلَّ الحساب القطعيُّ على عدم رؤية الهلال لم يُقبَل قولُ العدول برؤيته، وتُرَدُّ شهادتُهم»، ثم قال القليوبي: «وهو ظاهرٌ جليٌّ، ولا يجوز الصّوم حينئذٍ، ومخالفةُ ذلك معاندةٌ ومكابَرَةٌ» اهـ.

والحق أنه لا يوجد تعارض حقيقيٌّ ما بين الشهادة في حدِّ ذاتها وبين الحساب الفلكي في نفس الأمر، وإنما تُرَدُّ الشهادة عند تعارضها مع الحساب الفلكي -حتى وإن لم يكن الحساب قطعيًّا بل كان قريبًا من القطعيِّ- لأنه ورد على الشهادة ما يقدح فيها، وهو الظن الغالب بعدم ضبط الشاهد لما يرى؛ فإن مخالفته للحساب القطعي قرينة على عدم إحاطته الكافية بطبيعة ما يشهد عليه، وفي ذلك يقول الإمام العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي في «إرشاد أهل الملة» (ص: ٢٩٠، ط. مطبعة كردستان العلمية): «إذا رُدَّت الشهادة عندما يكون التفرد مظنة الغلط أو الكذب، وذلك عندما يرى الهلالَ جمعٌ قليل دون أضعافهم -وهذا منصوصٌ عليه في مذهب السادة الحنفية والمالكية كما سيأتي-، فكيف لا تُرَدُّ إذا وجد دليل قاطع أو قريب من القاطع على عدم إمكان الرؤية! لا شك أن عدم قبول الشهادة هنا أولى؛ لأنه إذا رأى القليل ولم يره أضعافهم فعدم رؤية أضعافهم يوجب غلبة الظن بغلط القليل أو كذبه في دعواه الرؤية، وأما هنا فالدليل قاطعٌ أو قريب منه على ذلك؛ كيف وقد جعلوا من شروط إفادة الخبر المتواتر العلم للسامع أن لا يكون السامع معتقدًا لنقيض ما يقتضيه الخبر؛ إما لشبهةٍ أو تقليدٍ أو اعتقاد، فإذا كان هذا هو حال الخبر المتواتر فكيف بغيره؟ وحينئذٍ إذا قبل القاضي شهادة من شهد عنده برؤية الهلال مع دلالة الحساب القطعي أو القريب منه على عدم إمكان

الرؤية كان ذلك على خلاف ما يعتقده، ولذلك قال السبكي: إنه أخرق، وليس هذا من قبيل معارضة الحساب للشهادة حتى يقال: يُعمَل بالشهادة دون الحساب، بل إن ذلك من قبيل وجود دليلٍ عند القاضي المشهود عنده اعتقد بموجبه خطأ الشاهد أو كذبه؛ فإن حسابَ الحاسب العدل الراسخ في الفن إذا دلَّ على عدم إمكان الرؤية أوجب غلبة الظن بغلط الشاهد أو كذبِهِ بلا شبهة، فكيف يستطيع القاضي أن يقبل مع هذا شهادة هذا الشاهد؟» اهـ.

وردُّ الشهادة لمَظِنة الغلط قد نصَّ عليه الحنفية والمالكية، أيًّا كان عدد الشهود، قال الإمام الحافظ العلامة محمد بن طولون الحنفي في بعض رسائله: «ولم يريدوا بالتفرد تفرد الواحد، وإلا لقُبل الاثنان، وهو منتفٍ، بل المراد، كما في الفتح وغيره، بالتفرد: من لم يقع العلم بخبرهم مِن بين أضعافهم من الخلائق» اهـ، وفي شرح هذا الكلام نورِدُ قول الإمام أبي حنيفة -رضي الله عنه- في «المبسوط» (٣/ ١٤٠): «فأما إذا لم يكن بالسماء علةٌ فلا تقبل شهادة الواحد والمثنى حتى يكون أمرًا مشهورًا ظاهرًا في هلال رمضان، وهكذا في هلال الفطر في رواية هذا الكتاب. وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة -رحمهما الله تعالى- قال: تقبل فيه شهادة رجلين أو رجل وامرأتين بمنزلة حقوق العباد. والأصح ما ذُكر هنا؛ فإن في حقوق العباد إنما تُقبل شهادةُ رجلين إذا لم يكن هناك ظاهرٌ يكذبهما، وهنا الظاهر يكذبهما في هلال رمضان، وفي هلال شوال جميعا؛ لأنهما أسوة سائر الناس في الموقف والمنظر وحِدَّة البصر وموضع القمر فلا تقبل فيه الشهادة إلا أن يكون أمرًا مشهورًا ظاهرا» اهـ.

والشهادة التي تعارض الحساب الفلكي الآن هي شهادةٌ على أمرٍ مستحيلٍ حِسًّا؛ لأن الحساب الفلكي القطعي أصبح أمرًا حسيًّا -كما ذكره في الكواكب الدرية، ونقله عنه الشيخ محمد بخيت المطيعي في «إرشاد أهل الملة»- مبنيًّا ومؤسسًا على آلاتٍ رصدية محسوسة يتوصل بها إلى معرفة مقادير حركات الكواكب وغيرها، وأبعاد بعض الكواكب عن بعض، ومحاذاة بعضها لبعض، وتعين مواضعها بالحس والمشاهدة، وهذا ما يشير إليه كلام العلامة الشهاب ابن حجر الهيتمي في «تحفة المحتاج» (٣/ ٣٨٢- ٣٨٣، ط. دار إحياء التراث العربي): «الذي يتجه منه أن الحساب إن اتفق أهله على أن مقدماته قطعية وكان المخبرون منهم بذلك عدد التواتر رُدَّت الشهادة وإلا فلا، وهذا أولى من إطلاق السبكي إلغاء الشهادة إذا دل الحساب القطعي على استحالة الرؤية وإطلاق غيره قبولها وأطال كل لما قاله بما في بعضه نظر للمتأمل».

والحق أن العلامة التقي السبكي قال بِرَدِّ الشهادة؛ لاعتبارٍ آخر غير الاعتبار الذي من أجله ردَّ العلامةُ الشهاب ابن حجر الشهادة؛ فالسبكي ردَّها من قبيل وجود دليلٍ عند القاضي المشهود عنده اعتقد بموجبه خطأ الشاهد أو كذبه -بناءً على أنه لا يفرِّق بين الحساب القطعي والقريب منه-، فصار هذا قدحًا في شهادة الشاهد، في حين ردَّ الشهاب ابن حجر الشهادة لاستحالة المشهود به؛ نظرًا لثبوت الحساب القاطع ثبوتًا متواترا.

وأما قول العلامة ابن قاسم في حاشيته على «تحفة المحتاج في شرح المنهاج» (٣/ ٣٨٣، ط. دار إحياء التراث العربي): «إن إخبار عدد التواتر إنما

يفيد القطع إذا كان الإخبار عن محسوس فيتوقف على حسية تلك المقدمات والكلام فيه» اهـ. فقد نظر فيه العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي في «إرشاد أهل الملة» (ص: ٢٩١- ٢٩٢) بقوله: «إن كان مراده الاعتراض بأن التواتر لا يمكن هنا لعدم حسية تلك المقدمات كما فهمه البعض من كلامه ونقله ابن عابدين في رسالته «تنبيه الغافل والوسنان» فليس بصحيح..؛ فقد ظهر أن تلك المقدمات محسوسة، وإن كان مراده أن كلام ابن حجر مفروض في أن تلك المقدمات حسية فيفيد الإخبار حينئذٍ عنها القطع فهو صحيح، فيتعين حمله على ذلك، لكن قد علمت أنه لا يلزم في رد الشهادة أن يبلغ المخبرون عدد التواتر، بل يكفي أن يدل خبرهم على غلبة الظن التي تقرب من اليقين باستحالة الرؤية؛ فإنه بهذا المقدار تكون الشهادة مظنة الغلط أو الكذب فتردّ» اهـ.

وقد صرَّح علماء الحنفية بأن الشهادة ولو في حقوق العباد إذا قامت على مستحيلٍ عقلا أو عادة أو خالفت الظاهر لا تقبل، كما في الرواية تمامًا، قال العلامة السرخسي في «المبسوط» (٣/ ٦٤، ط. دار المعرفة) يتكلم عن الشاهد: «هو مخبر بأمر ديني، وهو وجوبُ أداء الصوم على الناس فوجب قبول خبره إذا لم يكذبه الظاهر كمن روى حديثا» اهـ.

وإذا كان الإجماع قد انعقد على أن شهادة المرتاب به في شهادته غيرُ مقبولة، ولهم فروعٌ كثيرة تدل على ذلك، فإن الشهادة مع استحالة المشهود به عادةً أقوى في استحقاق الرد من الشهادة مع الريبة؛ فيكون القطعُ بِرَدِّها من

باب أولى، وهذا أوضح من أن يُنقَل عن أحد، نبَّه إلى ذلك العلامة محمد بخيت المطيعي في «إرشاد أهل الملة».

والإمكان ضد الاستحالة، وهو شرطٌ في قبول الشهادة كما عدَّه الفقهاء شرطًا في الإقرار، يقول الإمام التقي السبكي -رحمه الله- في «العلم المنشور» (ص: ٢٣): «ينظر القاضي في حال الشهود، بعد تحقق عدالتهم وتيقظهم وبراءتهم من الريبة والتهمة وسلامة حواسهم وَحِدَّةِ نظرهم، وسلامة الأفق ومحل الهلال مما يشوِّش الرؤية، ومعرفة منزلة الهلال التي يطلع فيها وما يقتضيه الحساب من إمكان رؤيته وعدمها؛ فإن المشهودَ به شرطُه الإمكان؛ وإذا كان يُشترط في الإقرار الإمكان، والمقرُّ مخبرٌ عن نفسه محترزٌ عليها، فما ظنك بالشهادة، فيكون هذا عند القاضي عتيدا» اهـ.

والشهادة إنما كانت معتبرةً في الشرع -وإن كانت خبرًا يحتمل الصدق والكذب- لاحتفافها بالقرائن التي ترجح جانب الصدق على الكذب من عدالة الشهود، وموافقة شهادة كل منهما في المعنى لشهادة الآخر، وموافقة شهادتهم للدعوى، فإذا وقعت الشهادة بمستحيلٍ عقلًا أو عادةً، أو خالفت مشهورًا ظاهرًا فقد وُجد ما يرجح جانب الكذب على جانب الصدق أو يوجب القطع بالكذب فتُرَدُّ الشهادة حينئذ، ولقد جاء في الولوالجية من أنه «متى تعارض مرجِّح الصدق -وهو العدالة في شهادة الواحد العدل- مع مرجِّح الرد -وهو مخالفتها للظاهر- يُقدَّم على الصحيح مرجِّحُ الردِّ على مُرَجِّح القبول»، كما نقله العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي، وأن المدار في ردِّ الشهادة هو على

كونها مظنة الغلط أو الكذب بلا فرق بين الواحد والأكثر، وفي حال مخالفتها للحساب القاطع فإنها تكون في مَئِنَّةِ الكذب والغلط فتُرَدُّ من باب أولى.

وقد نص بعض الفقهاء على أهمية توفر عنصر العناية بأمر الهلال عند الشاهد، وجعلوا ذلك مهمًّا لدرجة أنْ قَبِلَ المالكية في قولٍ عندهم الشهادة من عدلين في وقت صحو السماء بشرط أن يكونا ممن لهم عنايةٌ بأمر الهلال، مع أن الأصل عندهم عدم القبول إلا بالاستفاضة؛ لأن العناية بأمر الهلال تتضمن العلم بالحساب عادةً، وهذه قرينةٌ تُرجِّح القَبول، قال الإمام سحنون: «ترد شهادة العدلين إذا ادَّعَيَا الرؤية والسماء مصحية في بلد كبير» اهـ، وإليه ذهب الحنفية أيضًا؛ لعدم المانع وتوافر الدواعي لرؤيته.

ولذلك اتفقت المؤتمرات الفقهية كمؤتمر جدة وغيره على الاستئناس بالحسابات الفلكية القطعية مع الاعتماد على الرؤية البصرية الصحيحة، وهذا يعني أن الحساب ينفي ولا يثبت، وأنه يُعَدُّ تهمةً للرائي الذي يدعي خلافه.

وهذا ما قرره مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة في مؤتمره الثالث المنعقد في الفترة من ٣٠ سبتمبر إلى ٢٧ من أكتوبر سنة ١٩٦٦م بشأن تحديد أوائل الشهور القمرية: «أن الرؤية هي الأصل في معرفة دخول أي شهر قمري، كما يدل عليه الحديث الشريف، فالرؤية هي الأساس، لكن لا يعتمد عليها إذا تمكنت منها التُّهَم تَمَكُّنًا قويًّا. وأن ثبوت رؤية الهلال يكون بالتواتر والاستفاضة، كما يكون بخبر الواحد ذكرًا كان أو أنثى إذا لم تتمكن التهمة في إخباره بسبب من الأسباب، التي منها مخالفة الحساب الفلكي الصادر ممن يوثق به».

وعليه: فالحساب الفلكي يُؤخَذ به في النفي لا في الإثبات؛ أي: أن الرؤية البصرية هي المعتمدة إلا إذا خالفت الحساب الفلكي المقطوع بدقته، فإذا خالفته لا تُعتَمَد، ولا تُعتَبر حينئذ شهادة مَن شَهِد برؤية الهلال لمخالفتها الحساب، وبهذا يتم الجمع بين الأصل وهو الرؤية البصرية المأمور بها كأصل للمسألة، والحساب الفلكي المقطوع بدقته في عصرنا.

وأما عن القضية المتعلقة باختلاف المطالع: فإن العلماء قد اختلفوا في اعتباره من عدمه في خصوص ما يترتب على رؤية الهلال في إحدى البلدان من وجوب الصوم أو الفطر على غيرها ممن لم يشاهد فيها الهلال. كما سيأتي ذكره فيما بعد.

فذهب الحنفية -كما نص عليه الإمام النسفي في «كنز الدقائق» (١/ ٣٢١، مع شرح تبيين الحقائق للزيلعي ط. دار الكتاب الإسلامي) والعلامة ابن عابدين في «تنبيه الغافل والوسنان على أحكام هلال رمضان» (ص: ٢٧- ٢٨، ط. مطبعة معارف بدمشق)-: إلى أنه لا عبرة باختلاف المطالع؛ بمعنى أنه إذا رأى الهلالَ أهلُ بلد ولم يره أهل بلد آخر وجب عليهم أن يصوموا برؤية أولئك كيفما كان.

وذهب المالكية إلى أن رؤية الهلال بجماعة مستفيضة في بلد يلزم غيرها من البلاد مطلقًا؛ قال سيدي خليل في مختصره: «وعم إن نقل بهما عنهما» اهـ، أي: عَمَّ وجوب الصوم سائرَ البلاد القريبة والبعيدة إذا نقل بعدلين عن عدلين، أو الاستفاضة عن الاستفاضة، فإذا رؤي وثبت الهلال في مكان ما فإن هذه الرؤية تعم جميع الأقطار. (انظر: «شرح مختصر خليل

للخرشي» ٢/ ٢٣٦، ط. دار الفكر، و»حاشية الدسوقي» ١/ ٥١٠، ط. دار إحياء الكتب العربية).

وعند الحنابلة أيضًا أنه لا عبرة باختلاف المطالع، قال العلامة ابن مفلح في «الفروع» (٣/ ١٢، ط. عالم الكتب): «(وإذا رأى الهلالَ أهلُ بلد لزم الناس كلهم الصوم) لا خلاف في لزوم الصوم على من رآه، وأما من لم يره: فإن كانت المطالع متفقة لزمهم الصوم أيضًا، وإن اختلفت المطالع فالصحيح من المذهب لزوم الصوم أيضًا» اهـ. وكذلك في «الإنصاف» للمرداوي (٣/ ٢٧٣، ط. دار إحياء التراث العربي).

ودليلهم: ما رواه البخاري ومسلم -واللفظ لمسلم- عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: «صُوموا لرؤيته وأَفطِروا لرؤيَتِه»، فهو يخاطب سائر أهل الآفاق، ولم يقيد بأهل بلد دون غيرهم، فإذا وجب اعتبار رؤية أهل بلد في الصوم والإفطار وجب اعتبار رؤية غيرهم أيضًا.

قال العلامة البهوتي في «شرح منتهى الإرادات» (١/ ٤٧١، ط. عالم الكتب): «(وإذا ثبتت رؤيته) أي: هلال رمضان (ببلد لزم الصوم جميع الناس) لحديث: «صوموا لرؤيته»، وهو خطاب للأمة كافة» اهـ.

وأما الشافعية فذهبوا إلى أن هلال رمضان إذا رؤي في بلد ولم يُرَ في غيرها، فإنْ تقارَبَ البَلَدَان فَهُمَا كالبلد الواحد ويَلزم أهلَ البلد الآخر الصومُ، وإن تَبَاعَدَا فلا يجب الصوم على أهل البلد الآخر.

قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في «المنهج» و«شرحه» (٢/ ٣٠٨- ٣٠٩، ط. دار الفكر): «(وإن رُئِيَ) الهلال (بمحَلٍ لزم حكمه محلا قريبًا) منه، (وهو) يحصل (باتحاد المَطلَع) بخلاف البعيد منه، وهو يحصل باختلاف المَطلَع أو بالشك فيه كما صَرَّح به في الروضة كأصلها، لا بمسافة القَصر» اهـ.

ونقل ابن المنذر أن رؤية الهلال لا تلزم غير أهل بلد الرؤية عن عكرمة والقاسم وسالم وإسحاق بن راهويه. كما في «المجموع» للإمام النووي (٦/ ٢٨٢، ط. المنيرية).

ودليلهم: ما رواه مسلم عن كُرَيب بن أبي مسلم مولى ابن عباس -رضي الله عنهما-: أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام، قال: فقدمْتُ الشامَ فقَضَيْتُ حاجتها واستهل عَلَيَّ رمضان وأنا بالشام، فرأيت الهلال ليلة الجمعة، ثم قَدِمْتُ المدينة في آخر الشهر، فسألني عبد الله بن عباس -رضي الله عنهما-، ثم ذكر الهلال فقال: متى رأيتم الهلال؟ فقلت: رأيناه ليلة الجمعة. فقال: أنت رأيته؟ فقلت: نعم، ورآه الناس، وصاموا وصام معاوية. فقال: لكنا رأيناه ليلة السبت، فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه. فقلت: أَوَ لا تكتفي برؤية معاوية وصيامه؟ فقال: لا هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وهذا الحديث ظاهر في أن كل قوم مكلفون برؤيتهم.

ومورد هذا النص في الشام والحجاز، وقد وجد بينهما مسافة القصر، واختلاف الإقليم، واختلاف المطالع، واحتمال عدم الرؤية.

فأما احتمال عدم الرؤية فهو احتمال بعيد؛ لأن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال لكريب: أنت رأيته؟ فقال له كريب: نعم، ورآه الناس، وصاموا وصام معاوية.

وأما احتمال مسافة القصر واختلاف الإقليم فليس متجهًا أيضًا؛ كما حققه العلامة الإمام محمد بخيت المطيعي «في إرشاد أهل الملة» (ص: ٢٧٩، ط. مطبعة كردستان العلمية) بقوله: «إذا رجعنا إلى الواقع نجد أنه لا دخل في اختلاف الناس في رؤية الهلال بعد الغروب لمسافة القصر ولا لاختلاف الإقليم، وأن المدار في ذلك على اختلاف المطالع؛ فإنه ليس المراد باختلاف الناس في الرؤية: أن هذا يرى وهذا لا يرى، بل المراد: أن رؤية هذا للهلال بعد الغروب لا تعتبر رؤية للآخر؛ لأنه لا غروب ولا هلال في بلده، وهذا إنما يكون باختلاف المطالع فليكن عليه المعول» اهـ.

أما ما استدل به الأولون من تعلق الخطاب بمطلق الرؤية في حديث: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» فهو صحيح، لكنه لا يشمل إلا كل من تحقق لديهم الرؤية بعد الغروب، أما من لم توجد عندهم الرؤية بعد الغروب؛ بأن كان وقت الغروب عند الرائين هو وقت طلوع الشمس عند غيرهم، فلا يجب عليهم صوم؛ لانتفاء سبب الوجوب وهو رؤية الهلال بعد الغروب، فليس الحديث بِدَالٍّ على عدم اعتبار المطالع.

والذي قرره مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة في مؤتمره الثالث المنعقد في الفترة من ٣٠ سبتمبر إلى ٢٧ من أكتوبر سنة ١٩٦٦م بشأن تحديد أوائل الشهور القمرية أنه: «لا عبرة باختلاف المطالع، وإن تباعدت الأقاليم،

متى كانت مشتركة في جزء من ليلة الرؤية، وإن قَلَّ، ويكون اختلاف المطالع معتبَرًا بين الأقاليم التي لا تشترك في جزء من هذه الليلة» اهـ.

وتأكد هذا أيضا في قراره رقم [٤٢] في جلسته الثانية في دورته الثامنة والعشرين التي عقدت بتاريخ ٢٣ ربيع الآخر لسنة ١٤١٢هـ الموافق ٣١ من أكتوبر لسنة ١٩٩١م بشأن رؤية الهلال، ونصه: «أنه إذا تعذر دخول الشهر القمري، وثبتت رؤيته في بلد آخر تشترك مع المنطقة في جزء من الليل، وقال الحسابيون الفلكيون: إنه يمكث لمدة عشر دقائق فأكثر بعد الغروب، فإن دخول الشهر العربي يثبت» اهـ.

وبناءً على ما تقدم وما تم ذكره في البحث المذكور وتصحيحًا لبعض ما جاء به من أخطاء علمية، وتوضيحًا لما تسير عليه الأمور في جمهورية مصر العربية في هذا المجال نبين ما يلي:

أولا: بعض المفاهيم الأساسية:

(المشرق والمغرب): الإفراد هنا يدل على الاتجاه ناحية الشرق وناحية الغرب. وليس لله مشرق واحد ومغرب واحد فقط. فإذا كان شروق الشمس وغروبها يتغير من يوم لآخر ربع درجة ذهابًا في اتجاه الشمال من لحظة الاعتدال الربيعي حول يوم ٢١ مارس، وحتى لحظة الانقلاب الصيفي حول يوم ٢٢ يونيو، وإيابًا في اتجاه الجنوب من لحظة الانقلاب الصيفي، مرورًا بلحظة الاعتدال الخريفي حول يوم ٢١ سبتمبر ثم لحظة الانقلاب الشتوي حول يوم ٢٢ ديسمبر، ثم عودة إلى لحظة الاعتدال الربيعي مرة أخرى. وبذلك يكون للشمس ٣٦٥ مشرقًا و٣٦٥ مغربًا، لا تعود لشروقها منها إلا

في الحول الذي يليه. ولكنَّ الحقيقة أن الشمس لا تشرق من نفس النقطة المناظِرة في السنة التالية؛ لاختلاف شروق الشمس من عام لعام يليه بمقدار ما تتحركه الأرض في ٥ ساعات و٤٨ دقيقة و٤٦ ثانية، هو مقدار الزيادة في طول السنة عن ٣٦٥ يوما. وبذلك تكون مواقع الشروق والغروب لا نهائية العدد، لذا لا يكون لله مشرق واحد ولا مغرب واحد، ردا على تساؤلات اليهود: ألله مشرق واحد ومغرب واحد؟

واتجاه المشرق والمغرب: هو الذي يحدد اتجاه الجهات الأصلية، التي تعتبر الأصل في اتجاهات المواقع، والتي منها تحدد اتجاهات القبلة، بحيث يحقق شرط أقصر مسافة إلى الكعبة؛ لأن أي توجه للكعبة يحتمل اتجاهين أحدهما يحقق أدنى مسافة للوصول إلى الكعبة، وهو المضمون دقته، والآخر يحقق أقصى مسافة إليها.

ويترتب على ذلك، وجود نقطة على سطح الأرض، في نصف الكرة الجنوبي، من الجهة المقابلة للكعبة، تبتعد عنها نفس المسافة من جميع الاتجاهات، تسمى نظير القبلة (عرض ٢٣ درجة جنوبًا وطول ١٣١ درجة غربًا)، أينما توجه وجهك منها فأنت في اتجاه القبلة. كما جاء في الآية الكريمة: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، وفيها لا يبحث أي مصلٍّ عن اتجاه القبلة. بل يتوضأ ويصلي، فأي اتجاه اتجهه هو اتجاه القبلة.

(والمشرقان والمغربان): (كما في الآيتين: ١٤٢ من سورة الزخرف، و١٧ من سورة الرحمن) مثنى المشرق والمغرب، والتثنية هنا تتوافق مع الحقيقة العلمية في أن لكل نقطة على مسار الشمس السنوي مشرقين؛ حيث

تشرق الشمس مرتين على كل نقطة في مسارها السنوي من الشرق إلى الشمال الشرقي. وتعود من الشمال الشرقي إلى نقطة الشرق ثم إلى الجنوب الشرقي. ثم تعود إلى نقطة الشرق مرة أخرى، وهكذا... بفاصل زمني بين كل مشرقين على نقطة واحدة يتراوح بين ٦ أشهر وبين يوم واحد أو أقل، على كل من مساري الشروق والغروب.

(ومشارق الأرض ومغاربها): والجمع هنا يتفق مع ما تقول به الحقيقة الفلكية من أن الشمس تغير موقع شروقها وغروبها ربع درجة يوميًّا، كما جاء في فقرة الإفراد.

(واختلاف الليل والنهار): (كما في الآيتين: ١٦٤ من سورة البقرة، و٥ من سورة يونس) قد يعني تعاقب الليل بعد النهار، وقد يعني تغاير الليل في الصفات عن النهار؛ فهذا يقصر وذاك يطول، وأحيانا يتساويان تقريبًا. ومن المعروف أن هذا التغير والاختلاف لا يتم بنفس التكرار والتتابع على مدار السنة، وفي كل سنة، إلا إذا كانت الأرض تغير موقعها في مدارها حول الشمس (تتحرك)، وتغير بعدها عن الشمس (أي أن المدار بيضاوي تقع الشمس في إحدى بؤرتيه)، وتغير سرعة حركتها حول الشمس فتكون أسرع عند الاقتراب، وأبطأ عند الابتعاد (اختلاف مساحة الأرض المغمورة بالشمس من وقت لآخر)، حتى تظل الأرض سائرة حول الشمس لا تنفلت من إسارها. وتغاير طول الليل والنهار من مكان لآخر على سطح الأرض يدل على عدم تماثل شكل الأرض، حيث أثبتت الصور التي التقطت لها من الفضاء أنها ليست كاملة الاستدارة أو الكروية؛ بسبب سرعة الدوران حول

نفسها (حيث تبلغ ٢٠ كم في الثانية)، واختلاف تأثير القوة الطاردة المركزية في حزام الاستواء عنها في منطقة القطبين وذلك ما يسبب «التفلطح» الذي يجعل القطر الاستوائي أكبر بثلاثة وأربعين (٤٣) كم من القطر القطبي. ولا تتغير أطوال الفصول من مكان لآخر، ومن الشمال إلى الجنوب، إلا إذا كان محور دورانها مائلا على مستوى مدارها. وهذه آيات لم يخاطب بها الله إلا القوم العاقلين.

(خلق السموات والأرض): (كما في الآيتين: ١٩٠ و١٩١ من سورة آل عمران) خلق السموات والأرض آية هي قمة الآيات، ولو تأملنا في السموات والأرض خصوصا باستخدام التلسكوبات العملاقة والفضائية التي تدور حول الأرض، لوجدنا الكواكب والأقمار والنجوم والحشود النجمية والمجرات وما اكتشف حديثا من الأجسام الغريبة، مثل الثقوب السوداء وأشباه النجوم (الكوازارات Quasars) والنوابض ونجوم النيترون والمتوهجات (البليزرات Blazars) وهو ما تعبر عنه الآية الكريمة ﴿**لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ [غافر: ٥٧]، ولا يعلم بآيات ذلك الكون العجيب ويتفكر فيها إلا أولو الألباب.

(الضياء والنور): كما في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ**﴾ [يونس: ٥]، والضياء لا يأتي إلا من جسم ملتهب، وذلك ما تتميز به الشمس، والنور لا يأتي إلا عن طريق جسم بارد، بالانعكاس أو بغيره، وذلك ما يختص به القمر.

وجعل القمر منازل، وهي المواقع النجمية التي ينزل بها القمر كل ليلة. وكان العرب قبل الإسلام يعتقدون أن القمر ينزل ضيفًا على نجوم هذه الليلة. لذلك سميت الخلفية النجمية لهذه الليلة: «منزلا». وعدد هذه المنازل ٢٨ منزلة، تعرف بأسمائها التي سميت بها آنذاك، وهي:

١- الشَّرَطان (أو النَّطْح).

٢- البُطَين.

٣- الثُّرَيّا.

٤- الدَّبَران.

٥- الهَقْعَة.

٦- الهَنْعَة.

٧- الذراع، أو «ذراع»، أو «الذراع المقبوضة»، أو «الذراع المبسوطة».

٨- النَّثْرَة.

٩- الطَّرْف.

١٠- الجَبْهَة.

١١- الزُّبْرة، أو «الخرطان».

١٢- الصَّرْفة.

١٣- العَوَّاء.

١٤- السِّمَاك، أو «السماك الأعزل».

١٥- الغَفْر.

١٦- الزُّبانة.

١٧- الإكليل.

١٨- القلب.

١٩- الشَّوْلة، وأحيانًا «الإبرة»، أو «إبرة العقرب».

٢٠- النَّعائِم، وهما مجموعتان كل منهما ٤ نجوم؛ هما القوس والوصل الفاصل بين هاتين المجموعتين.

٢١- البلدة؛ منطقة خالية من النجوم بين المنزلتين ٢٠ و٢٢.

٢٢- سعد الذبيح، أو «سعد ذابح».

٢٣- سعد بلاع.

٢٤- سعد السعود.

٢٥- سعد الأخبية.

٢٦- الفَرْغ المقدم، أو «الفرغ الأول».

٢٧- الفَرْغ المؤخر، أو «الفرغ الثاني».

٢٨- بطن الحوت، أو «الرشا».

وبعد هذه المنازل تأتي منزلة المحاق. وعادة ما تجيء في مساء التاسع والعشرين، التي يلتمس فيها هلال أول الشهر القمري أو مساء الثلاثين، والتي لا يزيد فيها طول الشهر عن ذلك.

(الفرق بين ميلاد الهلال ورؤية الهلال): ميلاد الهلال هي اللحظة التي يعبر فيها مركز القمر خط الاقتران أو الاجتماع؛ وهو الخط الواصل بين مركزي الأرض والشمس، وهذه لحظة عالمية بالنسبة لمركز الأرض. وتختلف قليلا لمن هم على سطحها ودون تأثير كبير بين من هم في أدناها

ومن هم في أقصاها. وتقع هذه اللحظة ما بين منتصف ليل التاسع والعشرين وصباح يوم الثلاثين من الشهر القمري. وهي لحظة لا تُرَى ولا تُرصد بأي وسيلة، إلا في حالات الكسوف، حينما يبلغ الكسوف أَوْجَهُ (مركز الكسوف) حينما نرى مركز ظل القمر منطبقًا على مركز قرص الشمس أو واقعًا على خط الاقتران. وهذا الخط ليس مقياسًا لرؤية الهلال. ولا يعول عليه في الحكم بدخول الشهر من عدمه، لا فلكيًّا ولا شرعيًّا.

أما رؤية الهلال فهي اللحظة التي يرى فيها ضوء القمر من سطح الأرض بعد افتراقه وابتعاده ٨ درجات على الأقل عن خط الاقتران. فإذا جاءت هذه اللحظة بعد غروب الشمس، وكانت الظروف الجوية مواتية وفترة المكث لا تقل عن عشر دقائق، أمكن رؤية الهلال. وهي الرؤية التي يعول عليها في الحكم بدخول الشهر من عدمه. ولا تعتمد على موعد ميلاد الهلال كما سيأتي تفصيله فيما بعد.

(الاشتراك في جزء من الليل): في كثير من المؤتمرات واللقاءات جاء ذكر هذه العبارة، وهي في الواقع عبارة مضللة؛ لأن كل دول العالم مشتركة فيما بينها في أجزاء الليل. فاليابان مثلا، تشترك مع الهند ومع الصين في جزء من الليل، والصين تشترك مع إيران في جزء من الليل، وكذلك تشترك إيران مع السعودية والسعودية مع مصر، ومصر مع ليبيا، وليبيا مع تونس والجزائر، والجزائر مع المغرب، وقس على ذلك الدول المشتركة مع ما ذكر من دول في خطوط الطول شمالا وجنوبا.

(الكسوف والخسوف): الكسوف لا يحدث إلا للشمس، ويأتي في الفاصل الزمني بين الشهر القمري القديم والجديد. والكسوف كلمة واحدة في اللغة العربية يقابلها كلمتان في اللغة الإنجليزية وهي solar eclipse، والخسوف لا يحدث إلا للقمر حينما يكون بدرًا في منتصف الشهر القمري. والخسوف كلمة واحدة في اللغة العربية، يقابلها كلمتان في اللغة الإنجليزية وهي lunar eclipse.

*** ثانيا: أحاديث الرؤية:**

يقول الحديث الشريف: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غُمَّ عليكم...».

وتأخذ تكملة الحديث عباراتٍ مختلفةً كما يلي: «فأتِمُّوا العدة ثلاثين»، «فأتِمُّوا عدة شعبان ثلاثين»، «فأكْمِلوا ثلاثين»، «حتى تَرَوُا الهلال أو تكملوا العدة»، «فصوموا ثلاثين»، «أَحْصُوا عدة شعبان لرمضان»، «فأكملوا العَدَّ ثلاثين»، «فأكمِلوا العدة ثلاثين؛ فإنها ليست تُغْمَى عليكم»، «فعُدُّوا ثلاثين»، «فأكملوا العدة»، «فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يومًا»، «فصوموا ثلاثين يومًا»، «فعُدُّوا له ثلاثين يومًا»، «اقْدُرُوا له ثلاثين»، «اقْدُرُوا له».

وفي مجموعة أخرى من الأحاديث نجد:

حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غُمَّ عليكم فصوموا ثلاثين يومًا» رواه الشيخان.

وفي لفظ عنه أيضًا: «الشهر يكون تسعًا وعشرين، ويكون ثلاثين، فإذا رأيتموه فصوموا وإذا رأيتموه فأفطِروا، فإن غُمَّ عليكم فأكمِلوا العدة».

وحديث ابن عمر -رضي الله عنهما-: أن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: «إذا رأيتموه فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غُمَّ عليكم فاقْدُرُوا له» رواه البخاري، وفي لفظ مسلم: «أن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- ذكر رمضان فضرب بيديه، فقال: الشهر هكذا وهكذا، ثم عَقَدَ إبهامه في الثالثة، فصوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته فإن غُمَّ عليكم اقدروا ثلاثين»، وفي لفظ «اقدروا له».

وحديث ابن عباس -رضي الله عنهما-: «أن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- ذكر رمضان، فقال: لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غُمَّ عليكم فأكمِلُوا العدة ثلاثين»، وفي لفظ لأبي داود: «لا تقدموا الشهر بصيام يوم أو يومين، ولا تصوموا حتى تروه ثم صوموا حتى تروه...» الحديث.

وعن ابن عمر -رضي الله عنهما-: أن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: «إن الله تعالى جعل الأَهِلَّة مواقيتَ، فإذا رأيتموه فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غُمَّ عليكم فاقدروا له... أَتِمُّوه ثلاثين» رواه الحاكم في «المستدرك»، والبيهقي بسند صحيح.

وحديث عائشة -رضي الله عنها- قالت: «كان رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- يتحفظ من شعبان ما لَا يتحفظ لغيره، ثم يصوم لرؤية رمضان، فإن غُمَّ عليه عَدَّ ثلاثين يومًا ثم صام» أخرجه أبو داود.

وقد سبق إيراد نصوص جماعة من أهل العلم -كمطرف وابن قتيبة- على أن معنى قولَه صلى الله عليه وآله وسلم: «فاقْدُرُوا له»: أي: استدلوا عليه بمنازله، وقدروا إتمام الشهر بحسابه.

وسبق أيضًا عن الإمام أبي العباس بن سُرَيج أن في الحديث نوعين من الخطاب؛ فقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فأكملوا العدة» خطاب لعامة القوم الذين لم يروا الهلال ولا يحسنون تقدير المنازل والحساب الفلكي، وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فاقدُرُوا له» فخطاب للعارفين منهم بعلم الهيئة لحثهم على حساب موقعه.

وعلى ذلك: فقد ألهم الله تعالى نبيَّه -صلى الله عليه وآله وسلم- في كلامه بهذا الصدد حاجةَ المسلمين إلى تفصيل هذه القضية بما فيها من مُلَابَسات ومُدَاخَلَات واختلافات ناشئة عن طبيعة حركة القمر حول الأرض، واختلاف مطالعه من قُطْرٍ لآخر، واختلاف سرعته من نقطة لأخرى في مداره، والقلاقل التي يعاني منها أثناء سَبْحِهِ في هذا المدار، وتغيُّر مواقع العُقَدِ الصاعدة والهابطةِ على مداره في الفضاء... إلى غير ذلك من العناصر المختلفة التي تحكم حركة القمر.

كذلك فإن القرآن الكريم بما أودع الله فيه من إعجاز في التعبير اللفظي، وبلاغة في المعنى، وجَرْسٍ موسيقي، جعل حتمية التعبير عن هذه القضية إيجازًا دون تفصيل، وإجمالا دون استطرَاد، وكانت التعبيرات المُكَمِّلة مُتَّسِقَة مع كل المستويات الفكرية التي مر بها العقل البشري، ومع تطورها الفكري والحضاري منذ نزول القرآن وإلى أن تقوم الساعة.

*** ثالثًا: الرؤية وأساسياتها وتوابعها:**

ومن التيسير على الناس أن جعل الله الظواهر الفلكية المعتادة علاماتٍ يُهتدى بها في مواقيت الصلاة والصيام والإفطار ودخول الأشهر القمرية الشرعية.

ولمعرفة دخول الشهر القمري طريقتان:

الطريقة الأولى: طريقة مرئية، وفيها يُرى الهلال في الأفق الغربي بعد غروب شمس التاسع والعشرين من الشهر المنصرم، وحول مكان غروبها، ومِثْلُها في ذلك مثلُ علامات دخول الصلوات التي تتعلق بحركة الشمس الظاهرية حول الأرض، فعلامة دخول وقت الظهر: أن تميل الشمس قليلا على خط زوال المكان ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: ٧٨]، والعصر: حينما يصير ظل الشيء مثله، والمغرب: عند اختفاء الحافة العليا لقرص الشمس تحت حافة الأفق، والعشاء: حينما ينتهي الشفق المسائي الأحمر، والفجر: حينما يبدأ الشفق الصباحي الصادق.

الطريقة الثانية: طريقة حسابية، في الحالة التي تتعذر فيها الرؤية بعد غروب شمس التاسع والعشرين بسبب مانع جوي؛ كالسحاب والضباب والدخان وشدة استضاءة الشفق، واقتراب الهلال من نقطة غروب الشمس، ولهذه الطريقة سبيلان: فإما الحساب العددي لإكمال الشهر ثلاثين يومًا إذا حدثت الغُمَّةُ، وإما حساب منازل القمر، فإذا دَلَّ الحسابُ على وجود الهلال فوق الأفق بعد غروب الشمس، وحال بينه وبين الرؤية عواملُ جويةٌ وغيرها،

لزم الصوم حينئذ؛ لوجوب السبب المقتضي، وهو العلم بطلوع الهلال فوق الأفق، أما إذا دل الحساب -في وجود الغيم- على عدم ظهور الهلال فوق الأفق بعد غروب الشمس؛ لأنه سبقها في الغروب: فإن الشهر يكمل ثلاثين، فلا يجوز صيام يوم الغيم إذا كان في نهاية شعبان، ولا يجوز إفطاره إذا كان في نهاية رمضان؛ لِمَا في ذلك من غلبة الظن بعدم وجود الهلال خلف السحاب.
وهذا ما قاله الإمام أبو الفتح محمد بن علي القشيري المنفلوطي المالكي الشافعي المعروف بابن دقيق العيد -وهو ممن بلغ رتبة الاجتهاد، وقد ولد بساحل ينبع بالحجاز سنة ٦٢٥هـ، وتوفي بالقاهرة سنة ٧٠٢هـ- حيث يقول في «شرح العمدة» (٢/ ٨): «وأما إذا دل الحساب على أن الهلال قد طلع من الأفق على وجه يُرَى لولا وجود المانع -كالغيم مثلًا- فهذا يقتضي الوجوب؛ لوجود السبب الشرعي، وليس حقيقة الرؤية بشرط من اللزوم؛ لأن الاتفاق على أن المحبوس في المطمورة إذا علم بإكمال العدة، أو بالاجتهاد بالأمارات أن اليوم من رمضان وجب عليه الصوم وإن لم يَرَ الهلال ولا أخبره من رآه» اهـ.

وللعلماء تحقيقات كثيرة في تأييد هذا المذهب، وليس في الحديث الشريف ردٌّ على من قال بجواز الصوم بالحساب؛ لأن الحساب ما خرج بالشهر عن كونه تسعة وعشرين تارة، وثلاثين تارة أخرى، كما أفتى بذلك الشيخ السبكي في فتاويه.

وكما أصبحنا في الصلاة نعتمد على المواقيت المحسوبة سلفًا، وننظر في ساعات أيدينا أو ساعات الحائط دون النظر في موقع الشمس من صفحة

السماء، ودون التماس الظواهر الفلكية التي تَتُمُّ عن بدء مواقيت الصلاة ثم نؤذن لها، فإننا يمكن أن نستدل على وجود الهلال من عدمه من خلال الحسابات الموثوق بها، والتي يجريها الحَسَبةُ الثقاتُ.

* رابعًا: أسس حساب رؤية الهلال:

١- نتيجة لحركة الأرض حول نفسها مرة كل ٢٤ ساعة من الغرب إلى الشرق فإن الشمس والقمر يشرقان من جهة الشرق ويغربان من جهة الغرب.

٢- يميل مستوى مدار القمر حول الأرض على مستوى مدار الأرض حول الشمس خمس درجات وثماني دقائق في المتوسط، متراوحًا بين ٥ درجات و٢٠ دقيقة، و٤ درجات و٤٨ دقيقة، ويترتب على ذلك:

- عدم حتمية حدوث الكسوف أول كل شهر قمري، وعدم حتمية حدوث الخسوف في منتصف كل شهر قمري.

- يتقارب مَسَارَا الشمس والقمر على صفحة السماء من نقطة الشروق إلى نقطة الغروب، فيقتربان ويبتعدان فيما لا يزيد عن خمس أو ست درجات على أكثر تقدير.

٣- لو أهملنا حركة الأرض حول الشمس التي تعتبر أقل من درجة يوميًّا (٥٩,١٤ دقيقة قوسية) نجد أن القمر يسير تجاه الشرق ١٣ درجة قوسية كل يوم، أي درجة كل ساعتين تقريبًا، لذا يكون القمر في سباق دائم مع الشمس فيلحق بها ويتخطاها مرة كل شهر، واثنتي عشرة مرة كل سنة، أي بعدد شهور السنة.

٤- تتيح سرعة دوران القمر في مداره حول الأرض (١ كم/ ث تقريبا) أن يقطع دورته النجمية حول الأرض في ٢٧ يومًا و٧ ساعات و٤٣ دقيقة و١١,٦ ثانية إذا كانت الأرض ثابتة في مكانها حول الشمس؛ وحيث إنها متحركة هي والقمر حول الشمس، فلا يعود القمر إلى المكان الذي بدأ منه دورته إلا بعد ٢٩ يومًا و١٢ ساعة و٤٤ دقيقة و٢,٩ ثانية في المتوسط، وهو ما يعرف بالشهر الاقتراني Synodic Month.

٥- حيث إننا نقيس الشهر العربي بالأيام بدءًا من غروب الشمس حتى غروبها في اليوم التالي؛ لذا فالشهر إما ٢٩ يومًا أو ٣٠ يومًا، مع احتمالية غالبة أن يكون ثلاثين يوما نتيجة لتراكم الوقت الزائد عن ٢٩ يومًا و١٢ ساعة وهو ٤٤ دقيقة و٢,٩ ثانية كل شهر، بالإضافة إلى متغيرات أخرى متعلقة بالحركة غير المنتظمة للقمر في مداره، ما بين الحضيض والأوج.

٦- نتيجة لكل ما سبق يتأخر غروب القمر عن غروب الشمس من ٤٠ إلى ٥٠ دقيقة عن اليوم السابق؛ تبعا لخطوط الطول ودوائر العرض المختلفة.

٧- وفي اليوم التاسع والعشرين من الشهر العربي: قد يأتي غروب القمر قبل غروب الشمس فلا يُرَى الهلالُ، وقد يأتي بعد غروبها فيحتمل رؤيته، ويقال: إن مُكْثَ الهلال سالب، أو يقال: إن مُكْثَ الهلال موجب؛ تبعا لظروف معينة يأتي ذكرها فيما بعد (قيمة المُكْثِ تكون أكبر في البلاد الكائنة تجاه الغرب مثل ليبيا وتونس والجزائر والمغرب وما شابهها).

٨- باستخدام معادلات غروب الجسم السماوي يتم حساب زمن غروب الشمس وزمن غروب القمر في التاسع والعشرين من كل شهر عربي،

وهي نفس معادلات مواقيت صلاة المغرب، ونُؤَذِّن لها اعتمادا على المواقيت المدونة في النتائج سلفًا، دون التأكد من ذلك بالنظر إلى اختفاء الحافة العليا لقرص الشمس تحت أفق المكان الذي يُؤَذَّن فيه، أو صلاة الظهر حينما يَعْبُر مركز قرص الشمس خط زوال المكان، أو الدائرة الوهمية التي تصل بين نقطتي الشمال والجنوب، مرورًا بِسَمْتِ الرأس.

*** خامسًا: حالات الرؤية تبعا للحسابات الفلكية:**

تبعًا للحسابات الفلكية نجد أن حالات رؤية هلال الشهر القمري خمسة: أربعة منها قاطعة لا تتأثر باختلاف المطالع، والخامسة تتأثر بها:

- الحالة الأولى هي: أن يغرب القمر قبل غروب الشمس -أي أن المُكْثَ سالبٌ- في جميع البلاد العربية والإسلامية، وبهذا تستحيل الرؤية، ويُحكَم فيها بإكمال عدة الشهر ثلاثين يومًا، وتُرَدُّ شهادة أي شاهد، حتى وإن كان مشهودًا له بالتقى والورع؛ لأنه يكون قد توهم الرؤية توهمًا.

- والحالة الثانية هي: أن يغرب القمر بعد غروب الشمس -أي أن المُكْثَ موجب- في جميع البلاد العربية والإسلامية، وتكون احتمالات رؤيته قائمة تبعا لمدة المكث في كل بلد، وفي هذه الحالة يحكم بأن يكون اليوم التالي هو غرة الشهر الجديد، ويؤخذ في هذه الحالة بشهادة أي شاهد عدل، في أي بلد إسلامي، رجلا كان أو امرأة.

- الحالة الثالثة هي: أن يأتي ميلاد القمر أو اقترانه بعد غروب الشمس؛ وهو ما يعني أن الدورة الفلكية للشهر العربي الجديد لم تبدأ بعد، وبذلك لا يُرَى الهلالُ، وإذا رُئِي الهلالُ بعد الغروب وقبل الاقتران في حالة تأخر

الاقتران إلى قرب منتصف الليل -وهي حالة نادرة وشاذة- فتكون الرؤية لهلال آخر الشهر، ويكون قَرْنَاه إلى أسفل تجاه الشرق، ولا يعتد به في الرؤية، وبذلك يكون اليوم التالي متممًا، كما يقول ابن تيمية وابن قَيِّم الجوزية: «لا رؤية قبل الاقتران»، وتُرَدُّ حينئذ شهادة الشهود، وإن كانوا في الواقع قد رأوا الهلال، وفيها يحكم بإكمال الشهر ثلاثين يومًا.

- الحالة الرابعة هي: أن تغرب الشمس كاسفة، وهو ما يعني أن حالة الاقتران تتم أثناء الغروب، وبهذا لا يمكن رؤية الهلال؛ لأن أشعة الشمس تكون عمودية على سطح الأرض مما يجعلها تَرْتَدُّ إلى سطح الشمس في صورة ظل على سطح الشمس، ولا تنعكس تجاه الأرض، ولا يرى أيّ أثر للهلال، وبذلك يكون اليوم التالي متمما، وقد جاء على لسان الشيخ محمد رشيد رضا أن «الشمس غربت يوم التاسع والعشرين من شعبان كاسفة، وجاءنا مَنْ هو مشهود له بالتقى والورع ليقول إنه شاهد الهلال، فرددنا شهادته؛ لأنه تَوَهَّم رؤية الهلال توهُّمًا».

- الحالة الخامسة وهي: الحالة التي تسبب الالتباس والاضطراب خصوصًا في شهري الصوم والحج، وهي حالة غير قاطعة وتتأثر فيها رؤية الهلال باختلاف المطالع، وتمثل حوالي ٢٤٪ على مدار أهلة السنة، أي أن حدوثها في أول رمضان يمثل نسبة ٢٪ فقط من مجموع حالات الرؤية، أي أنها تحدث في رمضان بمعدل مرتين في أوله ومرتين في آخره كل ثماني سنوات.

وفيها يكون اختلاف المطالع بين الشرق والغرب ذا تأثير كبير، وهي حقيقة علمية تنشأ من طبيعة مدار القمر حول الأرض، ويجب أن تؤخذ في

الاعتبار عند اتخاذ أي قرار، وتنقسم إلى ثلاث حالات رئيسة:

١- أن يغرب القمر بعد غروب الشمس في معظم البلاد العربية والإسلامية، ويغرب في بعضها قبل غروب الشمس. وفي هذه الحالة يكون لكل بلد مطلعه الذي يحكم فيه بدخول الشهر من عدمه، وهذا جائز شرعًا، والدليل على ذلك ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، والإمام الترمذي في سننه، والإمام أحمد في مسنده عن كريب مولى ابن عباس -رضي الله عنهما- والذي ورد ذكره آنفا.

٢- أن يغرب القمر قبل غروب الشمس في معظم البلاد العربية والإسلامية، ويغرب في بعضها بعد غروب الشمس.

٣- أن يغرب القمر قبل غروب الشمس في نصف البلاد تقريبًا، ويغرب بعد غروبها في النصف الآخر تقريبًا، وفي الحالتين السابقتين -الثانية والثالثة- قد يؤخذ بمبدأ اختلاف المطالع كما في الحالة الأولى، أو لا يؤخذ؛ تبعًا لما يقرره أولو الأمر في هذا الصدد.

*** سادسًا: الشاهد العدل:**

يجب أن تتوفر في الشاهد العدل شروط شرعية وفلكية، والتي لو أُخِذَت في الاعتبار وطبقتها كل الدول الإسلامية لتوافقت أوائل الشهور القمرية في جميع البلاد الإسلامية بنسبة لا تقل عن ٨٠٪، وتعتبر هذه المشكلة هي حجر الزاوية في قضية توحيد بدايات الشهور العربية في الدول الإسلامية، فليس هناك تناقض بين الرؤية الصحيحة التي يحققها الشاهد العدل، والحسابات الصحيحة التي تتحقق في هذه الأيام بالتقنيات الحديثة والحاسبات الإلكترونية

العملاقة، التي تصل فيها درجة الدقة إلى ما يقرب من مائة بالمائة، في ظل الفهم السليم لطبيعة مداري الأرض والقمر. لذا يجب أن يتحقق في الشاهد العدل شروط أربعة:

١- أن يكون صحيح البدن، بَيِّنَ العقل.

٢- أن يكون صحيح البصر، وليس حادَّه -كزرقاء اليمامة مثلا- ليكون الحكم للعامة.

٣- أن يكون مشهودًا له بالتقى والورع.

٤- أن يكون على علم بمكان وزمان وهيئة الهلال أثناء التماسه.

ويكون على أولي الأمر الذين لهم سلطة إصدار قرار الصيام أو الإفطار أن يختبروا قدرات الشاهد البدنية والنفسية والعلمية، على ضوء ما تحدده الحسابات الفلكية عن ظروف الرؤية، وحالة الهلال إِبَّان التماسه، فإذا تحقق وجود هذا الشاهد العدل في كل الدول الإسلامية فلن تختلف نتائج الحسابات الدقيقة عن الرؤية البصرية التي يجريها الشهود العدول، إلا فيما تسمح به اختلافات المطالع التي أقر بها الرسول -صلى الله عليه وآله وسلم- ؛ كما في حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

*** سابعًا: أماكن وأزمنة التماس الهلال:**

تخضع الظروف الواجب توافرها في مواقع التماس هلال أوائل الشهور القمرية إلى العوامل التالية:

١- مكان وزمان التماس الهلال وهيأته على صفحة السماء:

نظرًا لأن مستوى مدار القمر حول الأرض يميل على مستوى مدار الأرض حول الشمس خمس درجات وثماني دقائق في المتوسط، لذا تجيء نقطة غروب القمر على يسار نقطة غروب الشمس أو على يمينها بحوالي خمس درجات قوسية -قطر قرص كل من الشمس والقمر يغطي نصف درجة قوسية على صفحة السماء تقريبًا-، وهو ما يُعبَّر عنه بالفرق بين زاويتي القمر والشمس السَّمْتِيَّتَين وقت الغروب. أما ارتفاع الهلال عن الأفق فيعتمد على مقدار المُكْثِ، فكلما زاد المكث زادت زاوية ارتفاع الهلال على الأفق.

أما وقت التماس الهلال: فيُلتَمَس الهلال منذ لحظة الغروب وحتى تنقضي مدة المكث، ويلتمس الهلال حول منطقة غروب الشمس بخمس درجات إلى يمينها وخمس درجات إلى يسارها (يغطي قرص الشمس نصف درجة).

- وأنسب الأماكن لالتماس الهلال هي الأماكن المرتفعة عن سطح البحر ذات أفق غربي مكشوف، بعيدًا عن المباني والمآذن والأبراج والأشجار والمصانع التي تنفث الدخان. وكذلك الأماكن البعيدة عن أضواء المدينة، والمنعزلة عن الطرق الرئيسة، ولا تنعكس على أفقه الغربي أضواءُ السيارات المبهرة.

- يكون اتجاه قَرْنَي هلال أول الشهر وقت التماسه إلى أعلى تِجَاه الشرق، وإذا كان قرناه إلى أسفل تِجَاه الغرب فهو هلال آخر الشهر، ولا يُعتدُّ برؤيته، وهي من الحالات النادرة التي تحدث حينما يحدث الاقتران بعد الغروب بفترة كبيرة لا تقل عن سبع ساعات.

٢- عمر الهلال وعلاقته بالجزء المضاء من سطح القمر:

عمر الهلال ليس دالة في مكثه، فقد يكون عمره كبيرًا ومكثه صغيرًا أو بلا مكث أو سالب المكث، والمقصود بعمر الهلال في لحظة معينة هو الزمن الذي ينقضي منذ ولادته حتى لحظة معينة، وعادة ما تكون هذه اللحظة هي غروب شمس يوم الرؤية، أو غروب شمس اليوم التالي، إذا كان الميلاد بعد غروب شمس التاسع والعشرين من الشهر القمري.

- الجزء المضاء من سطح القمر والذي يسمح برؤيته من سطح الأرض بعد افتراقه ٨ درجات عن خط الاقتران هو ٠,٠١ إذا كان القمر يبعد عن الأرض بقدر المسافة المتوسطة بين الأرض والقمر وهي ٣٨٤٤٠٠ كم، وتَقِلُّ هذه النسبة إذا قَلَّت المسافة، وتزداد بزيادتها، وذلك في وجود ظروفٍ جوية مناسبة.

- عمر القمر، طال أو قَصُرَ، ليس دالة في مكثه، والذي يتحكم في ظروف رؤيته هو انحراف مستوى مداره على مستوى مدار الأرض، إلى جانب اختلاف لَمَعَانِ مناطق سطح القمر التي ينعكس مِنْ عليها ضوءُ الشمس (الألبيدو).

٣- حالات الكسوف ومدلولاتها:

تعتبر حالات الكسوف من الدلائل القوية على انتهاء الشهر القمري فلكيًّا، أو بالأحرى يدل عليه مركز الكسوف، سواء كان كليًّا أو جزئيًّا أو حلقيًّا أو مختلطًا، وإذا كان وقوع الكسوف يوم التاسع والعشرين فإن ذلك يدل دلالة قاطعة على عدم إمكانية رؤية الهلال في ذلك اليوم، ويُحْكَم بإتمام

الشهر ثلاثين يومًا، وقد بلغ العلم بدقائق «نظرية المدارات Theory of orbits» ما يجعل التنبؤ بميعاد الكسوف والخسوف على درجة كبيرة من الدقة تصل إلى جزء من ألف جزء من الثانية الواحدة.

ولذا يرى المحققون من الفقهاء المتأخرين قطعية الحساب الفلكي وضرورة العمل به في هذا الزمان؛ لسهولة تداوله ودقة ضبطه وتخزينه في أقراص مغناطيسية مدمجة، لها قدرة على استيعاب كمٍّ هائل من المعلومات في حجم صغير، هذه الحاسبات الآلية لم يكن لها مثيل في الماضي، بالإضافة إلى امتداد نشاط المسلمين في أماكن متطرفة من شمال المعمورة وجنوبها لا تتحقق فيها الرؤية، وتغيب أو تختل فيه العلامات الفلكية للأهلة ولمواقيت الصلاة؛ وذلك لطول الليل وقِصَرِ النهار، أو للعكس، أو استمرار شروق الشمس أو غروبها لمدة ستة أشهر.

*** ثامنًا: منهج دار الإفتاء المصرية في إثبات دخول الشهر القمري:**

تعمل دار الإفتاء المصرية من خلال إيمانها بضرورة اتباع السنة الشريفة في حديث الرسول الكريم -صلى الله عليه وآله وسلم-: «صوموا لرؤيته...» على تشكيل لجان مختلفة تقوم بالتماس الهلال في عشرة أماكن من جمهورية مصر العربية؛ في حلوان، والقطامية، و٦ أكتوبر، والسلوم، وقنا، وأسوان، والواحات، وتوشكى، ومَرْسَى علم، وسانت كاترين، وتتكون كل لجنة من أحد الفلكيين بالمعهد القومي للبحوث الفلكية وأحد الشرعيين من دار الإفتاء أو من أئمة المساجد المؤهلين في أماكن التماس الهلال، وعضو من هيئة المساحة، ويشترك أحيانًا في هذه اللجان بعض الفلكيين من قسمي الفلك في

كُلِّيَّتي العلوم جامعتي القاهرة والأزهر، لتتحقق بذلك البنود الأربعة للشاهد العَدْلِ، الذي يستأنس بالحسابات الفلكية التي أصبحت في عصر التقنيات الحديثة قاطعة، أما الرؤية البصرية فقد أصبحت الآن ظَنِّيَّة؛ نظرا لحالات التلوث التي أصبحت سمة غالبة لسماء الآفاق المختلفة من الكرة الأرضية، خصوصا مناطق الأفق الغربية، والآفاق الملبدة بالغيوم، وفي ظل سلوكيات خاطئة تسرف في استخدام الرفاهيات التي تعمل على تكسير طبقة الأوزون المسخرة من المولى -سبحانه وتعالى- لحماية الإنسان وسائر المخلوقات من خطر الأشعة فوق البنفسجية القادمة من الشمس. وبذلك نكون قد اتبعنا السنة الشريفة بأسلوب وإجراء عصري متقدم يسمح باستخدام هذه التقنيات، بما يحقق للمسلمين الأخذ بأسباب العلم لإرساء أحكام الشريعة الصحيحة.

*** تاسعًا: القمر العربي الإسلامي المقترح لرصد هلال أوائل الشهور القمرية:**

هو مشروع قَطَعَ مرحلة كبيرة من مراحل تنفيذه، أُجرِيَت له دراسات جادة وتم الاتفاق على كثير من جوانبه، ويتم الآن الاكتتاب له، حتى يضمن التمويل اللازم لإطلاق عدة أجيال من هذه الأقمار، ويتم رصد الهلال بهذا القمر عن طريق تلسكوب محمول على ظهر القمر الاصطناعي، ويوجه هذا التلسكوب في يوم التاسع والعشرين من الشهر العربي إلى أفق الرؤية، الذي يجب أن ينطبق على أفق رؤية الراصد على سطح الأرض بعيدًا عن السحب والموانع الجوية المختلفة، فإذا كان الهلال موجودًا فوق الأفق يتم إرسال

صورته إلى شاشات التلفاز العادية، وبذلك يراه كل المشاهدين رَأْيَ العين، ويقطع القمر الصناعي دورته حول الأرض في حوالي ساعة ونصف، يقضي جزءًا منها على أفقٍ كثيرٍ من الدول العربية والإسلامية بعد الغروب بما يتيح رؤية الهلال الطبيعي على شاشات تلفازاتها.

ويعوق تنفيذ هذا المشروع عاملان:

أولهما: علمي؛ وهو عدم حل مشكلة اختلاف المطالع.

والثاني: داخلي؛ حيث يصر بعض المتشرعين على عدم استخدام التقنيات الحديثة، ويصرون على الرؤية البصرية بالعين المجردة، وهو ما يمثل شرخًا في جدار توحيد كلمة المسلمين.

وندعو الله العلي القدير أن يوحد كلمة المسلمين وأن يجمع شملهم على الحق.

*** عاشرًا: التقويم القمري أم التقويم الشمسي؟**

يعتبر التقويم القمري أكثر تحديدًا ودقة؛ لأنه يستخدِم ظواهر فلكية واضحة أمام عامة الناس وخاصتهم، فاليوم يبدأ مع غروب الشمس، والسنة تبدأ مع غروب شمس آخر يوم في شهر ذي الحجة، ومتوسط طول الشهر فيه ٢٩ يوما و١٢ ساعة و٤٤ دقيقة و٢,٩ ثانية، وعدة الشهور في السنة القمرية اثنا عشر شهرًا؛ كما قال تعالى: ﴿**إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ**﴾ [التوبة: ٣٦]. وهذه الآية الكريمة مطبقة في جميع التقاويم العالمية، لجميع الملل والأديان،

وكل هذه التقاويم تُقِرُّ بأن طول السنة اثنا عشر شهرًا، ويبلغ طول السنة القمرية ٣٥٤,٣٦٧٠٥٥٦ يوما أو ٣٥٤ يوما و٨ ساعات و٤٨ دقيقة و٦,٣٣ ثانية، والذي يميز بداية السنة القمرية هو وضوح بدايتها ونهايتها، وهي اللحظة الأولى من غروب شمس آخِرِ يوم من شهر ذي الحجة، أما السنة الشمسية فهي غير محددة البداية في كل عام حيث يبلغ طولها ٣٦٥,٢٤١٨٩٨١٤ يومًا أو ٣٦٥ يومًا و٥ ساعات و٤٨ دقيقة و٢,٤٥ ثانية، ويكون طول السنة الشمسية أطول من طول السنة الهجرية بـ١٠ أيام و٢٠ ساعة و٥٩ دقيقة و٤,٤٦ ثانية، ولأن بداية السنة الشمسية الحقيقية التي يحددها انتهاء دورة الأرض حول الشمس، لأن السنة الشمسية تبدأ في كل عام بداية مختلفة؛ نظرا لضرورة كبس السنين ليكون هناك ثلاث سنوات بسيطة فبراير فيها ٢٨ يومًا، والرابعة كبيسة فبراير فيها ٢٩ يومًا، ورغم هذا الكبس فالكسر في طول السنة الشمسية لا يُعوَّض؛ لأن الكسر أقل من الربع، وبذلك نضطر لتعويض هذا الكسر بجعل السنوات القرنية التي لا تقبل القسمة على ٤٠٠، سنواتٍ بسيطةً، والتي تقبل القسمة على ٤٠٠ سنةً كبيسةً. ومع ذلك يظل الكسر غير مجبور، ويجب تعديله بعد ثلاثة آلاف من السنين.

* حادي عشر: المعايير القياسية في إنشاء المراصد والمراكز الفلكية:

المراصد الفلكية هي المؤسسات الحكومية التي أنشأتها الدولة بقرارات رسمية، وتحوي بين جدرانها أجهزةً وآلاتٍ فلكيةً قديمة أو حديثة متطورة أهمها المقاريب -التلسكوبات- التي تستخدم في عمليات الرصد

المختلفة، سواء رصد القمر أو رصد الأجرام السماوية الأخرى، ويقوم بالعمل على هذه الأجهزة فلكيون حاصلون على الأقل على الدرجة الأولى في علم الفلك -البكالوريوس-، ويمارسون القيام بالبحوث الفلكية في سبيل الحصول على الماجستير في علم الفلك بما يتيح لهم أن يكونوا أعضاءً في الاتحاد الدولي الفلكي أقدم مؤسسة فلكية بين جميع المؤسسات العلمية في العالم. والمؤسسات الفلكية العربية التي تنطبق عليها هذه المواصفات نادرة جدا ونذكر منها:

- المعهد القومي للبحوث الفلكية والجيوفيزيقية بجمهورية مصر العربية، والذي تم إنشاؤه عام ١٩٠٣م وله ثلاثة مقاعد بالاتحاد الدولي الفلكي -مثل فرنسا-، كل مقعد يتيح اشتراك ٢٣ عضوا فيه، وتبلغ عضوية المصريين المسجلة فيه حوالي ٦٥ عضوًا، وكل أعضائه من الفلكيين خريجي قسمي الفلك بكلية العلوم بجامعتي القاهرة والأزهر ومعظمهم على درجة أستاذ.

- معهد الفلك والجيوفيزياء بمدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية بالمملكة العربية السعودية، وبه فلكيون أعضاء في الاتحاد الدولي الفلكي من خريجي أقسام الفلك بجامعتي الملك سعود في الرياض والملك عبد العزيز في جدة.

وهناك مراكز فلكية أخرى كثيرة في العالم العربي والإسلامي في ليبيا وفي الجزائر والمغرب والكويت والأردن وسوريا والعراق ولبنان واليمن

والإمارات العربية المتحدة. ومن الدول الإسلامية غير العربية التي بها مراصد متعددة ومتقدمة: إندونيسيا وماليزيا.

هذا غيض من فيض، لما هو قائم في مصر ويعرفه كل الفلكيين وعلماء الشريعة بالنسبة لهذا الموضوع الحيوي المهم الذي يتناول حياة المسلمين في أهم جوانب عباداتهم وعلاقاتهم مع بعضهم بعضًا ومع الآخرين، والله سبحانه وتعالى أعلم.

ابتلاع الصائم للنخامة في نهار رمضان

السؤال

ما حكم ابتلاع الصائم للنخامة في نهار رمضان، حيث يجد الشخص مشقة شديدة في التحرز منها؟

الجواب

الصَّوْمُ والصِّيَامُ مصدران للفعل (صَامَ) يقال: صَامَ يَصُومُ صَوْمًا وصِيَامًا. والصوم في اللغة: مطلق الإمساك، ولذلك قيل للصائم: صائمًا؛ لإمساكه عن الشراب والطعام والنكاح، وقيل للصامت: صائمًا؛ لإمساكه عن الكلام، قال تعالى حكاية عن مريم عليها السلام: ﴿فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمًا﴾ [مريم: ٢٦]، وكان ذلك منها إمساكًا عن الكلام.

والصوم في الشرع: الإمساك عن المفطرات على وجه مخصوص، أي: باجتماع الشروط والأركان، وانتفاء الموانع.

ومن جملة أركان الصوم الإمساكُ عن المفطرات، والتي منها: وصول عين إلى الجوف من منفذ مفتوح مع العمد والاختيار والعلم بالتحريم.

وتطلق العين في مقابل الأَثَر، فلا يفطر الصائم بشم ريح، أو وصول طَعْم الأكل إلى حَلْقه، وكذا لو انغمس في ماء فوجد برد ذلك الماء في باطنه.

ولا يشترط أن يكون الداخل كثيرًا أو مما يؤكل، بل لو قلَّ -كحبة سمسم-، أو كان مما لا يؤكل -كالتراب مثلا- أفطر.

والمراد بالجوف: الباطنُ. والمراد بالمنفذ المفتوح: المخارق الطبيعية الأصلية في الجسم، والتي تعتبر موصلة للمادة من الخارج إلى الداخل. [حاشية البجيرمي على الإقناع ٢/ ٣٧٨، ط. دار الفكر].

جاء في «المنهاج» للإمام النووي وشرحه «نهاية المحتاج» للعلامة الشمس الرملي [٣/ ١٦٥، ١٦٦، ط. دار الفكر] عند الكلام على مفطرات الصوم: «(و) الإمساك (عن وصول العين) وإن قلَّت كسمسمة أو لم تؤكل كحصاة (إلى ما يسمى جوفًا) مع العمد والعلم بالتحريم والاختيار، وخرج بالعين: الأثر؛ كالريح بالشم، وبرودة الماء وحرارته باللمس، وبالجوف ما لو داوى جرحه على لحم الساق أو الفخذ، فوصل الدواء داخل المخ أو اللحم، أو غرز فيه حديدة، فإنه لا يفطر؛ لانتفاء الجوف» اهـ.

ويقول العلامة الخطيب الشربيني في «الإقناع» [٢/ ٣٧٨، ط. دار الفكر -مع حاشية البجيرمي-] عند الكلام عن مفطرات الصوم أيضًا: «(ما وصل) من عين وإن قَلَّت كسمسمة (عمدًا) مختارًا عالمًا بالتحريم (إلى) مطلق (الجوف) من منفذ مفتوح؛ سواء كان يحيل الغذاء أو الدواء أم لا؛ كباطن الحلق والبطن والأمعاء (و) باطن (الرأس)» اهـ.

ومما يتصل بوصول العين إلى الجوف: مسألة ابتلاعُ النخامة. والنخامة: هي الفَضْلَة الغليظة التي تنزل من الدماغ أو تصعد من الباطن، وهو البلغم. [راجع: المصباح المنير للفيومي مادة (ن خ ع)، ط. المكتبة العلمية، وحاشية القليوبي على شرح المحلي للمنهاج ٢/ ٧٠، ط. دار إحياء الكتب العربية].

وبَلْع النخامة لا يُفْطِر إلا إذا وصلت إلى ظاهر الفم -أي: مخرج الحاء أو الخاء- وتَرَكها الصائم مع القدرة على مجِّها حتى وصلت إلى الجوف، ومفهوم ذلك: أنها لو صعدت من الصدر مثلا ولم تبلغ حد الظاهر من الفم وابتلعها لا يُفْطِر، وكذا لو بلغت حد الظاهر ومجَّها، أو بلغت حد الظاهر ولم يقدر على مجِّها، كما ذهب إلى ذلك فقهاء الشافعية والحنابلة.

يقول الإمام الرملي الشافعي في «نهاية المحتاج» [٣/ ١٦٤- ١٦٥]: «(ولو غلبه -أي: الصائم- القيء فلا بأس... وكذا لو اقتلع نخامة ولَفِظَهَا) أي: رماها، فلا بأس بذلك (في الأصح) سواء أقلعها من دماغه أم من باطنه؛ لتكرر الحاجة إليه، فرُخِّص فيه، والثاني: يفطر به؛ كالاستقاءة. واحترز بقوله: (اقتلع) عما لو لفظها مع نزولها بنفسها أو بغلبة سعال، فلا بأس به جزمًا، وبـ(لفظها) عما لو بقيت في محلها، فلا يفطر جزمًا، وعما لو ابتلعها بعد خروجها للظاهر، فيفطر جزمًا، (فلو نزلت من دماغه وحصلت في حد الظاهر من الفم) بأن انْصَبَّتْ من دماغه في الثقبة النافذة منه إلى أقصى الفم فوق الحلقوم (فليقطعها من مجراها ولْيَمُجَّهَا) إن أمكن؛ حتى لا يصل شيء إلى الباطن... (فإن تركها مع القدرة) على ذلك (فوصلت الجوف أفطر في الأصح)؛ لتقصيره، والثاني: لا يفطر. فلو لم تصل إلى حد الظاهر من الفم -وهو مخرج الخاء المعجمة وكذا المهملة عند المصنف- بأن كانت في حد الباطن -وهو مخرج الهمزة والهاء-، أو حصلت في الظاهر ولم يقدر على قلعها ومجها لم يضر» اهـ.

وقال العلامة ابن حجر الهيتمي الشافعي في «تحفة المحتاج» [٣/ ٤٠٠، ط. دار إحياء التراث العربي]: «(فلو نزلت من دماغه وحصلت في حد الظاهر من الفم... فليقطعها من مجراها وليمجها) إن أمكنه؛ حتى لا يصل منها شيء للباطن، (فإن تركها مع القدرة) على لفظها (فوصلت الجوف) يعني: جاوزت الحد المذكور (أفطر في الأصح)؛ لتقصيره، بخلاف ما إذا لم تصل للظاهر وإن قدر على لفظها، وما إذا وصلت إليه وعجز عن ذلك».

وقال العلامة البهوتي الحنبلي في «كشاف القناع» [٢/ ٣٢٩، ط. دار الكتب العلمية]: «(ويحرم) على الصائم (بلع نخامة) إذا حصلت في فيه للفطر بها، (ويفطر) الصائم (بها) إذا بلعها (سواء كانت من جوفه أو صدره أو دماغه بعد أن تصل إلى فمه)؛ لأنها من غير الفم كالقيء» اهـ.

على أنه قد تسامح بعض العلماء في أمر النخامة؛ فذكرها فقهاء الحنفية في جملة ما لا يفسد الصوم؛ جاء في تنوير الأبصار وشرحه الدر المختار [٢/ ٤٠٠، ط. دار الكتب العلمية، -مع حاشية ابن عابدين-]: «(أو دخل أنفه مخاط فاستشمه فدخل حلقه) وإن نزل لرأس أنفه... (ولو عمدا) خلافًا للشافعي في القادر على مج النخامة، فينبغي الاحتياط» اهـ.

وهو المستقر في مذهب المالكية؛ قال العلامة الخرشي في شرح المختصر [٢/ ٢٥٠، ط. دار الفكر]: «المختار أنه لا قضاء في البلغم، ولو أمكن طرحه، ولو بعد وصوله إلى طرف لسانه» اهـ.

قال العلامة العدوي في حاشيته عليه: «(المختار أنه لا قضاء في البلغم) بأن يبلغ النخامة، ابن رشد روى أصبغ عن ابن القاسم في النخامة أنه لا شيء عليه في ابتلاعه إياها عامدًا» اهـ.

وكذلك هو رواية عن الإمام أحمد؛ قال العلامة ابن قدامة الحنبلي في «المغني» [٣/ ١٧، ط. دار إحياء التراث العربي]: «وإن ابتلع النخامة، ففيها روايتان؛ إحداهما: يفطر. قال حنبل: سمعت أبا عبد الله يقول: إذا تنخم، ثم ازدرده فقد أفطر؛ لأن النخامة من الرأس تنزل، والريق من الفم. ولو تنخع من جوفه، ثم ازدرده أفطر. وهذا مذهب الشافعي؛ لأنه أمكن التحرز منها، أشبه الدم، ولأنها من غير الفم، أشبه القيء. والرواية الثانية: لا يفطر. قال في رواية المَرُّوْذِي -يعني: الإمام أحمد-: ليس عليك قضاء إذا ابتلعت النخامة وأنت صائم؛ لأنه معتاد في الفم غير واصل من خارج، أشبه الريق» اهـ.

وعليه: فعلى الإنسان أن يتحرز من ابتلاع النخامة ما أمكنه ما دام صائمًا، فإذا وجد مشقة وعنتًا في التحرز أو ركبه الوسواس، فيمكنه حينئذ تقليد مذهب مَنْ تَسَامَح في أمرها من العلماء ولم يعتبرها من المفطرات. والله سبحانه وتعالى أعلم.

❁❁❁

استعمال أدوية إيقاف الحيض للصوم

السؤال

ما حكم استعمال المرأة للأدوية التي تعمل على إيقاف نزول دم الحيض مؤقتًا حتى تتمكن من أداء صوم رمضان؟

الجواب

الحيض: هو دم جِبِلَّةٍ يخرج من أقصى رحم المرأة في أوقات مخصوصة [أسنى المطالب ١/ ٩٩، ط. دار الكتاب الإسلامي]، ويستمر نزول الدم بصورة دورية للنساء كل شهر تقريبًا طوال زمن الخصوبة، وهو ما بعد سن البلوغ إلى سن اليأس، ويدرك النساء بداية نوبته ونهايتها بعلامات وأمارات محسوسة، تبدأ بتدفق الدم إلى منطقة الرحم وتتابع نزوله شيئًا فشيئًا مصحوبًا باستشعار الألم والضعف واضطراب المزاج العام، وتنتهي بانقطاع الدم واعتدال المزاج. وتختلف مدة هذه الدورة من امرأة لأخرى، فلكل امرأة عادتها المنتظمة غالبًا في الوقت الذي ينتابها فيه الحيض، وفي عدد الأيام التي يمكثها.

وروى ابن ماجه عن أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- قَالَتْ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ-، لَا نَرَى إِلَّا الْحَجَّ، فَلَمَّا كُنَّا بِسَرِفَ، أَوْ قَرِيبًا مِنْ سَرِفَ، حِضْتُ فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وَأَنَا أَبْكِي، فَقَالَ: «مَا لَكِ أَنَفِسْتِ؟» قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ «إِنَّ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ، فَاقْضِي الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا، غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ» [رواه ابن ماجه وأحمد].

قال ابن بطال في «شرح صحيح البخارى» [١/ ٤١١، ط. مكتبة الرشد- الرياض]: «هذا الحديث يدل على أن الحيض مكتوب على بنات آدم فَمَنْ بعدَهن من البنات كما قال صلى الله عليه وسلم، وهو من أصل خلقتهن الذي فيه صلاحهن، قال الله في زكريا -صلى الله عليه وسلم-: ﴿**فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ**﴾ [الأنبياء: ٩٠]. قال أهل التأويل: يعني رد الله إليها حيضها لتحمل، وهو من حكمة الباري الذي جعله سببًا للنسل، ألا ترى أن المرأة إذا ارتفع حيضها لم تحمل، هذه عادة لا تنخرم» اهـ.

وقد وصف رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- النساء بنقصان الدين، وهذا النقصان من حيث الأحكام الشرعية المتعلقة بهن، ولم يأت هذا الوصف على سبيل الذم وإنما على سبيل التنبيه لهن وحثهن على الاجتهاد والإكثار من فعل الخيرات وترك المنكرات تعويضًا لهذا النقصان، وفَسَّر عليه الصلاة والسلام نقصان الدين: بأن المرأة تترك الصلاة والصوم في أيام حيضها على وجه الإلزام الشرعي بخلاف الرجل لا يعتريه بطبيعة خلقته ما يقتضي منعه عن الصلاة والصيام، ففي الحديث عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-، قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فِي أَضْحَى أَوْ فِطْرٍ إِلَى المُصَلَّى، فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ، فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرِيتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ» فَقُلْنَ: وَبِمَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرْنَ العَشِيرَ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ»، قُلْنَ: وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «أَلَيْسَ شَهَادَةُ المَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ» قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذَلِكِ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ

لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ» قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذَلِك مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا». [متفق عليه، واللفظ للبخاري].

ولكن لأن فريضة الصوم عبادة موسمية لا تتكرر إلا شهرًا واحدًا في العام كانت الحائض مأمورة بقضاء الأيام التي حاضتها في شهر رمضان المبارك، وليست الصلاة كذلك؛ لتكرارها خمس مرات في اليوم مما اقتضى التيسير على الحائض في إسقاط قضائها عنها، فَعَنْ مُعَاذَةَ قَالَتْ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ فَقُلْتُ: مَا بَالُ الْحَائِضِ تَقْضِي الصَّوْمَ، وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ. فَقَالَتْ: أَحَرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟ قُلْتُ: لَسْتُ بِحَرُورِيَّةٍ، وَلَكِنِّي أَسْأَلُ. قَالَتْ: كَانَ يُصِيبُنَا ذَلِكَ، فَنُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ، وَلَا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ [متفق عليه، واللفظ لمسلم].

أما تعاطي المرأة ما يسبب إيقاف الحيض بشكل مؤقت؛ طلبًا لتحصيل أداء تلك العبادة الموسمية فالأصل فيه الجواز؛ وقد نص على هذا من الفقهاء: السادة الحنابلة؛ قال صاحب «المغني» [١/ ٢٢١، ط. دار إحياء التراث العربي]: «فصل: روي عن أحمد رحمه الله أنه قال: لا بأس أن تشرب المرأة دواءً يقطع عنها الحيض، إذا كان دواء معروفًا» اهـ.

وقال العلامة البهوتي في «الروض المربع» [ص٦٠٤، ط. مؤسسة الرسالة]: «(ويباح) للمرأة (إلقاء النطفة قبل أربعين يومًا بدواء مباح)، وكذا شربه لحصول حيض لأقرب رمضان لتفطره ولقطعه، لا فعل ما يقطع حيضها بها من غير علمها» اهـ.

ولكن هذا الجواز مقيد بأمن الضرر؛ قال ابن مفلح في «المبدع» [١/ ٢٥٨، ط. دار الكتب العلمية]: «فائدة: لا بأس بشرب دواء مباح لقطع الحيض إذا أمن ضرره، نص عليه» اهـ.

وعلى هذا يحمل ما ورد عن الإمام مالك من كراهة ذلك؛ حيث سئل عن المرأة تخاف تعجيل الحيض فيوصف لها شراب تشربه لتأخير الحيض، فقال: ليس ذلك بصواب وكرهه. قال ابن رشد: إنما كرهه مخافة أن تدخل على نفسها ضررًا بذلك في جسمها. [مواهب الجليل للحطاب ١/ ٣٦٦، ط. دار الفكر].

وفي «البيان والتحصيل» لابن رشد المالكي [١٨/ ٦١٦، ط. دار الغرب الإسلامي]: «قال ابن كنانة: يكره ما بلغني أن النساء يصنعنه ليتعجلن به الطهر من الحيض من شرب الشجر والتعالج بها وبغيرها». فعَقَّب ابن رشد وقال: «المعنى في كراهية ذلك لها: ما يخشى أن تدخل على نفسها في ذلك من الضرر بجسمها بشرب الدواء الذي قد يضر بها، وبالله التوفيق» اهـ.

فمتى ما تناولت المرأة ما يمنع نزول دم الحيض فهي على طهر ما دام قد انقطع عنها نزول الدم، ولا يثبت لها أحكام الحائض؛ لأنها تترتب على وجود الحيض والحيض نزول الدم وخروجه من محله المعهود.

قال العلامة الشيخ الدردير في «الشرح الكبير» [١/ ١٦٨، ومعه حاشية الدسوقي، ط. دار إحياء الكتب العربية]: «وأما سماع ابن القاسم: فقال شيخنا: إنما هو فيمن استعملت الدواء لرفعه عن وقته المعتاد فيحكم لها

بالطهر، وأما كلام ابن كنانة: فإنما هو فيمن عادتها ثمانية أيام مثلا فاستعملت الدواء بعد ثلاثة مثلا لرفعه بقية المدة، فيحكم لها بالطهر» اهـ.

وقال الشيخ تقي الدين بن تيمية الحنبلي في «الفتاوى الكبرى» [٣/ ٣٤٩، ط. دار الكتب العلمية]: «لو شربت دواء قطع الحيض أو باعد بينه: كان ذلك طهرًا» اهـ.

والخلاصة:أن تناول المرأة الدواء لقطع حيضها مؤقتًا؛ لإدراك عبادة مؤقتة كصوم رمضان جائز ما أمن الضرر، وأنها تعد طاهرة ما دام الدم مرتفعًا عنها، لله سبحانه وتعالى أعلم.

متى يحل للمسافر الفطر؟

السؤال

هل يجوز الفطر في السفر بمجرد قصد السفر أم لا بد من التلبس به؟ وإذا نوى ليلًا السفر هل له ترك تبييت نية الصوم؟

الجواب

يقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: ١٠١]، ويقول تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فرخَّص الله تعالى للمسافر القصر والفطر، وفي الحديث: "إِنَّ اللهَ تَعَالَى وَضَعَ عَنِ الْمُسَافِرِ الصَّوْمَ وَشَطْرَ الصَّلَاةِ" [رواه أحمد والأربعة]، ومما يتعلق بالسفر من أحكام مسافته التي يجوز الترخص فيها، والمدة التي يجوز فيها الترخص سواء بالقصر أم بالفطر أم بغيرهما كالمسح على الخف وترك الجمعة، أخذًا في الاعتبار بأن الفقهاء سكتوا عن بعض أحكام رخصة الفطر لورودها في القصر، فإن مُرَادَهم بجواز القصر في موضعٍ جوازُ الترخص فيه برُخَص السفر جميعًا، فقد أخرج عبد الرزاق عن ابن جريج، قال: قلت لعطاء: الصيام في السفر؟ قال: تفطر إذا قصرت، وتصوم إذا أوفيت الصلاة.

وجاء في تحفة المحتاج عند الكلام على مرخِّصات ترك الصوم: «(ويباح تركه للمريض إذا وجد به ضررًا شديدًا) و(للمسافر سفرًا طويلًا مباحًا) للكتاب والسنة والإجماع، ويأتي هنا جميع ما مرَّ في القصر، فحيث

جاز جاز الفطر وحيث لا فلا» [٣/ ٤٢٩- ٤٣٠، بتصرف، ط. دار إحياء التراث العربي].

والمعتبر في جواز الترخص برخص السفر -ومنها الفطر- مفارقة سور البلدة التي يقيم فيها الإنسان، فلا يجوز الفطر إلا إذا فارق سور البلدة التي يقيم بها، فلا يترخص بمجرد نيته السفر، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿ **وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ** ﴾ [البقرة: ١٨٥]، حيث علَّقت الآية رخصة الفطر على حصول السفر، ولا يطلق على الشخص وصف السفر إلا بعد الخروج من سور بلدته.

يقول الإمام الشمس الرملي: «(ومن سافر من بلدة) لها سور (فأول سفره مجاوزة سورها) المختص بها ولو متعددًا... (فإن كان وراءه عمارة) كدور ملاصقة له عرفًا (اشترط مجاوزتها) أيضًا (في الأصح)؛ لأنها تابعة لداخله فيثبت لها حكمه (قلت: الأصح لا يشترط) مجاوزتها (والله أعلم) لعدم عدها من البلد... (فإن لم يكن لها سور) أصلًا أو في جهة مقصده، أو كان لها سور غير خاص بها كقرى متفاصلة جمعها سور ولو مع التقارب (فأوله) أي سفره (مجاوزة العمران)» [٢/ ٢٤٩، ٢٥٠، ط. دار الفكر].

والأمر في زماننا يسير فسور البلدة هو ما يعرف بـ(كارتة تحصيل الرسوم على الطرق السريعة)، فالعبرة في الترخص مجاوزتها، فمثلًا من سافر من القاهرة إلى الأسكندرية -وهي مسافة قصر لا شك- فالعبرة في بدء ترخصه مجاوزة (الكارتة)، أما قبلها فلا، فإذا عسرت معرفة (الكارتة) كما إذا سافر مثلًا بالطائرة -وهي الحالة الثانية في النص السابق- فالعبرة بمجاوزة العمران.

وإذا شرع المسافر في سفره فلا يخلو من حالتين؛ لأنه إما أن يبدأ السفر قبل الفجر بأن يطلع عليه الفجر وهو مسافر، أو بعده، فإن كان الأول فله الفطر إجماعًا؛ لأنه متصف بالسفر وذلك بعد مجاوزته سور بلدته على ما مرَّ.

وإن كان الثاني بأن طلع عليه الفجر وهو مقيم ثم سافر، وهو يشمل ما إذا شرع بالسفر نهارًا، وما إذا شرع فيه قبل الفجر وطلع عليه الفجر ولم يجاوز سور البلدة، وقد اختلف الفقهاء في ذلك، فالجمهور على أنه لا يفطر، بل يجب عليه الاستمرار في الصوم؛ لأنها عبادة اجتمع فيها الحضر والسفر فغلب جانب الحضر؛ لأنه الأصل، كما أن قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ [البقرة: ١٨٥] يشمله، وهو قول أبي حنيفة ومالك والشافعي وإحدى الروايتين عن أحمد، وقال به الأوزاعي ومكحول والزهري ويحيى الأنصاري [راجع: الشرح الكبير ١/ ٥٣٢، ط. دار الفكر، والمجموع ٦/ ٢٦٦، ط. مكتبة الإرشاد، ومغني المحتاج ٢/ ١٦٩، ط. دار الكتب العلمية، والمغني ٣/ ١٣، ط. دار الفكر]، وعلى ذلك لابد له من تبييت النية للصوم، فإن لم يبيت النية فعليه إمساك بقية يومه لحرمة الشهر وقضاء هذا اليوم بلا كفارة لتأوله. ويرى الحنابلة أن له الفطر لإطلاق اسم المسافر عليه، وبناء على مذهب الحنابلة فإن له أن لا يبيت نية من الليل [الإنصاف ٣/ ٢٨٩، ط. دار إحياء التراث العربي، وكشاف القناع ٢/ ٣١٢، ط. دار الفكر]. لكن الأفضل الصوم خروجًا من الخلاف، ولأن صوم المسافر أفضل إن لم يتضرر بالفطر مراعاة لشهر رمضان الذي لا يعدله غيره. والله تعالى أعلم.

إفساد الصوم بالجماع في نهار رمضان

السؤال

ما حكم من أفسد صومه بالجماع في نهار رمضان؟ وهل هناك فرق بين من أفسد صومه بالجماع، وبين من أفسده أولا بالأكل أو الشرب عامدا، ثم جامع بعد ذلك؟

الجواب

الصوم والصِّيام مصدران معناهما لغة: الإمساك، وَيُسْتَعْمَلُ فِي كُلِّ إمْسَاكٍ، يُقَالُ: صَامَ إذَا سَكَتَ، وَصَامَتِ الْخَيْلُ: وَقَفَتْ، قال الله تعالى -حكايةً عن مريم عليها السلام-: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦].

وشرعا: الإِمْسَاكُ عَنْ أَشْيَاءَ مَخْصُوصَةٍ وَهِيَ: الْأَكْلُ، وَالشُّرْبُ، وَالْجِمَاعُ، بِشَرَائِطَ مَخْصُوصَةٍ. [بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٢/ ٧٥، ط. دار الكتب العلمية]

وقد حُدَّ الصيام بحدود ذكرها الفقهاء مَنْ تجاوزها فسد صيامه، ومن هذه المفسدات الجماع في نهار رمضان، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أَنَّ المسلم الذي يُفْسِدُ صَوْمَهُ بالجماع عَامِدًا -والمقصود بالجماع التقاء الختانين وتَغْيِيب الحشفة في أحد السبيلين، أَنْزَل أو لم ينزل- فإنه يوجب القضاء والكفارة، فالقَضَاءُ: أي قضاء اليوم هو صيام هذا اليوم الذي أفطره، والكفارة هنا هي: الكفارة العظمى «وهي عتق رقبة مؤمنة، وقد زالت الرقاب

بعد تحرر العبيد بموجب اتفاق عالمي»، فيقضي اليوم ثُمَّ عليه صيام ستين يومًا متتابعة لا يفطر بينها إلا لعذر شرعي: كالعيدين، أو لعذر حسي: كالمرض، فإن لم يستطع صومهما، فإطعام ستين مسكينًا أو فقيرًا لكل مسكين مد، أي: مما يُجْزِئ في صدقة الفطر، فإن عجز عن الجميع استقرَّت الكفارة في ذِمَّته، فإذا قدر بعد ذلك على خصلة من خصال الكفارة فعلها، وعليه التوبة من هذا الإثم بالندم والعزم على عدم العودة إليه أبدًا.

والدليل على ذلك: ما أخرجه الشيخان عن أبي هُرَيْرَةَ -رضي الله عنه- أنه قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، هَلَكْتُ. قَالَ «**مَا لَكَ**». قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي وَأَنَا صَائِمٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-: «**هَلْ تَجِدُ رَقَبَةً تُعْتِقُهَا**». قَالَ: لَا. قَالَ: «**فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ**». قَالَ: لَا. فَقَالَ: «**فَهَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّينَ مِسْكِينًا**». قَالَ: لَا. قَالَ: فَمَكَثَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم-، فَبَيْنَا نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ أُتِيَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم- بِعَرَقٍ فِيهَا تَمْرٌ -وَالْعَرَقُ الْمِكْتَلُ- قَالَ: «**أَيْنَ السَّائِلُ؟**». فَقَالَ: أَنَا. قَالَ: «**خُذْهَا فَتَصَدَّقْ بِهِ**». فَقَالَ الرَّجُلُ: أَعَلَى أَفْقَرَ مِنِّي يَا رَسُولَ اللهِ، فَوَاللهِ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا -يُرِيدُ الْحَرَّتَيْنِ- أَهْلُ بَيْتٍ أَفْقَرُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، فَضَحِكَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم- حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ ثُمَّ قَالَ: «**أَطْعِمْهُ أَهْلَكَ**». وهذا الحديث نَصٌّ وَاضِحٌ في أن كفارة الجماع في نهار رمضان تجب على الترتيب المذكور، وهو: عتق رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع الصيام فإطعام ستين مسكينًا من أوسط ما يُطْعم المرء أهله.

فإن قيل: مَنْ لزمته الكفارة فلا قضاء عليه، استنادًا إلى أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يأمر الأعرابي الذي أخبره بأنه جامع زوجته في نهار رمضان بالقضاء، قلنا: يرده حديث رواه أبو داود وابن ماجه أنه صلى الله عليه وسلم قال للمجامع: «**وصم يومًا مَكَانَهُ**»؛ ولأنَّ إِفْسَاد يوم من رمضان بأيِّ مُفْسِدٍ كالأكل والشُّرْبِ يوجب القضاء، فكذلك الجماع.

وبالنسبة للمعسر، هل تسقط عنه الكفارة؟ قال النووي في شرح الحديث السابق ذكره: «القول الصحيح عند أصحابنا، وهو المختار، أن الكفارة لا تسقط بل تستقر في ذمته حتى يمكن، قياسًا على سائر الديون والحقوق والمؤاخذات، كجزاء الصيد وغيره. وأما الحديث فليس فيه نفي استقرار الكفارة، بل فيه دليل لاستقرارها؛ لأنه أخبر النبي -صلى الله عليه وسلم- في الكفارة بأنه عاجز عن الخصال الثلاث، ثم أتى النبي -صلى الله عليه وسلم- بعرق التمر فأمره بإخراجه، فلو كانت تسقط بالعجز لم يكن عليه شيء، ولم يأمره بإخراجه، فدل على ثبوتها في ذمته، وإنما أذن له في إطعام عياله؛ لأنه كان محتاجًا ومضطرًّا إلى الإنفاق على عياله في الحال، والكفارة على التراخي، فأذن له في أكله وإطعام عياله، وبقيت الكفارة في ذمَّته، وإنما لم يبين له بقاءها في ذمته؛ لأن تأخير البيان إلى وقت الحاجة جائز عند جماهير الأصوليين، وهذا هو الصواب في معنى الحديث». [شرح النووي على صحيح مسلم ٧/ ٢٢٥، ط. دار إحياء التراث العربي].

وأما عن المرأة فمن جُومِعَت في نهار رمضان فَسَدَ صَوْمُها، وعليها القضاء فقط، ولا كفارة؛ لأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- أمر مَنْ جامع

في رمضان بالكفارة عن نفسه ولم يأمره أن يُخبر زوجته أيضًا بأن عليها الكفارة، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، فعلم من ذلك أن عليها القضاء فقط، مع التوبة.

والراجح عدم وجوب الكفارة على من أفسد صومه بغير الجماع كالأكل والشرب؛ لورود النص في الجماع وما عداه فليس في معناه.

قال الشيخ زكريا الأنصاري في «أسنى المطالب» [١/ ٤٢٥، ط. دار الكتاب الإسلامي]: «(فمن أفسده بغير الجماع) كأكل واستمناء (لم تلزمه الكفارة)؛ لورود النص في الجماع وهو أغلظ من غيره وهذا يغني عنه قوله فيما يأتي وقولنا بجماع إلى آخره (ولا تلزم من جامع ناسيا) أو جاهلا أو مكرها (أو) جماعا (ثانيا إذ لا إفساد) تقدم إنها تلزم فيما لو طلع الفجر وهو مجامع فاستدام مع أنه لا إفساد؛ لأنه فرع الانعقاد ولم ينعقد كما مر مع توجيهه (أو) جامع (مسافرا إذ لا إثم) هذا مع إيهامه القصور على المسافر يغني عنه قوله فيما يأتي وقولنا أثم به إلى آخره (وقولنا صومه احترازا من مسافر) أو مريض (أفسد صوم امرأة) فلا كفارة عليه؛ لأنها لا تلزم بإفسادها صومها بالجماع كما سيأتي فبالأولى إفساد غيرها له (وقولنا في يوم يدل) على (أنها تجب لكل يوم) وإن لم يكفر عن الأول؛ إذ كل يوم عبادة برأسها، وقد تكرر الإفساد فأشبه ما لو تكرر في حجتين. (وقولنا من رمضان احترازا من القضاء والنذر وغيره) فلا كفارة في إفسادها لورود النص في رمضان وهو مختص بفضائل لا يشركه فيها غيره (وقولنا بجماع احترازا ممن أفطر أولا بغيره ثم جامع فإنه لا كفارة في ذلك) كما مر بيانه» اهـ.

وقال ابن قدامة في «المغني» [٣/ ١٣٠، ط. مكتبة القاهرة]: «ولنا أنه أفطر بغير جماع، فلم توجب الكفارة، كبلع الحصاة أو التراب، أو كالردة عند مالك؛ ولأنه لا نص في إيجاب الكفارة بهذا ولا إجماع، ولا يصح قياسه على الجماع؛ لأن الحاجة إلى الزجر عنه أمس، والحكم في التعدي به آكد، ولهذا يجب به الحد إذا كان محرما، ويختص بإفساد الحج دون سائر محظوراته، ووجوب البدنة؛ ولأنه في الغالب يفسد صوم اثنين، بخلاف غيره» اهـ.

وبناءً على ما سبق: فإن إفساد صائم رمضان لصومه أمر غير جائز شرعا، ومن أفسد صيامه بالجماع فلقد ارتكب إثمًا عظيمًا، ويجب عليه القضاء والكفارة المغلظة، ومن أفسده بغير جماع فيجب عليه قضاء اليوم فقط. والله تعالى أعلم.

۞۞۞

نسيان مريض «ألزهايمر» وأثره على الصوم

السؤال

ما حكم صوم مريض «ألزهايمر» الذي ينسى فيأكل أو يشرب ناسيًا في نهار رمضان؟

الجواب

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد فمرض «ألزهايمر» داء يصيب العقل، وله أعراض ومراحل، تبدأ بالنسيان وتناقص في الذاكرة، وتنتهي بفقدان الذاكرة كليةً، وقد جاء ذكر قريب من هذا في النصوص الشرعية؛ فقال تعالى: ﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ**﴾ [النحل: ٧٠].

ذَكَرَ الإمامُ الفخر الرازي في تفسيره (مفاتيح الغيب ٢٠/ ٢٣٩، ط. دار إحياء التراث العربي) أن في هذه الآية الكريمة: [إشارة إلى مراتب عمر الإنسان، والعقلاء ضبطوها في أربع مراتب: أولها: سن النشوء والنماء. وثانيها: سن الوقوف وهو سن الشباب. وثالثها: سن الانحطاط القليل وهو سن الكهولة. ورابعها: سن الانحطاط الكبير وهو سن الشيخوخة] اهـ.

ويبيِّن الإمام البيضاوي في تفسيره (أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٣/ ٢٣٣، ط. دار إحياء التراث العربي) معنى قوله تعالى: ﴿**لِكَيْ لا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا**﴾ أي: [ليصير إلى حالة شبيهة بحالة الطفولية في النسيان

وسوء الفهم] اهـ.

وقد استعاذ النبي صلى الله عليه وسلم مِن أنْ يُردَّ إلى أرذل العمر؛ فقد روى الإمام البخاري في صحيحه عن عبد الملك بن عمير، سمعتُ عمرو بن ميمون الأودي قال: كان سعد يعلم بنيه هؤلاء الكلمات كما يعلم المعلم الغلمان الكتابة، ويقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتعوذ منهن دبر الصلاة: «اللهم إني أعوذ بك من الجبن، وأعوذ بك أن أرد إلى أرذل العمر، وأعوذ بك من فتنة الدنيا، وأعوذ بك من عذاب القبر». فحدثت به مصعبا فصدقه.

قال البدر العيني في شرح صحيح البخاري (عمدة القاري ١٤/ ١١٩، ط: دار إحياء التراث العربي): [(أرذل الْعُمر)، هُوَ الخرف، يَعْنِي: يعود كَهَيْئَته الأولى فِي أَوَان الطفولية، ضَعِيف البنية سخيف الْعقل قَلِيل الْفَهم، وَيُقَال: أرذل الْعُمر: أردؤه، وَهُوَ حَالَة الْهَرم والضعف عَن أَدَاء الْفَرَائِض، وَعَن خدمَة نَفسه فِيمَا يتنظف فِيهِ فَيكون كَلًّا على أَهله ثقيلًا بَينهم، يتمنون مَوته فَإِن لم يكن لَهُ أهل فالمصيبة أعظم] اهـ.

وقال المُناوي في فيض القدير (٢/ ١٢٤، ط. المكتبة التجارية الكبرى): [(أرذل العمر): آخره في حال الهرم والخرف والعجز والضعف وذهاب العقل، والأرذل من كل شيء الرديء منه] اهـ.

إذن فأرذل العمر هو الهرم والخرف، والفرق بين الخرف والجنون -كما يقول الإمام السبكي فيما ينقله عنه الإمام السيوطي في الأشباه والنظائر (ص ٢١٢، ٢١٣، ط: دار الكتب العلمية)- أن الخرف عبارة عن اختلاط

العقل بالكبر، ولا يسمى جنونًا؛ فالجنون يعرض من أمراض سوداوية ويقبل العلاج، والخرف خلاف ذلك، ويظهر أن الخرف رتبة بين الإغماء والجنون، وهي إلى الإغماء أقرب. اهـ.

والمختار للفتوى أن من أكل أو شرب ناسيًا في نهار رمضان فلا قضاء عليه ولا كفارة وصيامه صحيح؛ وذلك لِما روي في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه: عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا نسي فأكل وشرب فليتم صومه؛ فإنما أطعمه الله وسقاه».

وفي رواية أخرى للبخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «من أكل ناسيًا وهو صائم فَلْيُتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه».

وروى ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما والدارقطني في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مَنْ أفطر في شهر رمضان ناسيًا فلا قضاء عليه ولا كفّارة».

قال الإمام النووي في المجموع (٦/ ٣٢٤، ط: دار الفكر) عن إسناد هذا الحديث: [صحيح أو حسن] اهـ.

وهذا هو قول جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة، ففي متن الكنز وشرحه للزيلعي من كتب الحنفية (تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ١/ ٣٢٢، ط. دار الكتاب الإسلامي): [(فإن أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسيًا.. لم يفطر) أما إذا أكل أو شرب أو جامع ناسيا؛ فلما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنه قال: «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما

أطعمه الله وسقاه»؛ ولأن النسيان غالب للإنسان فلو كان مفطرًا لَحَرِجُوا وهو مدفوع بالنص بخلاف الإحرام في الحج والصلاة والاعتكاف لأن حالته مذكرة وهذا لأن هيئته في هذه الأشياء تخالف هيئة العادة وفي الصوم لا تخالف فلا مذكر له فيه ولا يقال المراد بالحديث الإمساك تشبها كالحائض إذا طهرت وغيرها ممن وجد منه ما ينافي الصوم؛ لأنا نقول أمره بإتمام صومه وبالإمساك تشبها لا يتم صومه والمأمور به هو الإتمام للصوم والذي يؤيد هذا المعنى ما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «إذا أكل الصائم ناسيا أو شرب ناسيا فإنما هو رزق ساقه الله إليه فلا قضاء عليه». رواه الدارقطني، وقال إسناده صحيح وكلهم ثقات فإذا ثبت في الأكل والشرب ثبت في الجماع دلالة لأنه في معناه] اهـ.

وجاء في مغني المحتاج للخطيب الشربيني (٢/ ١٥٨، ط: دار الكتب العلمية) من كتب الشافعية: [(وإن أكل ناسيًا لم يُفْطِرْ)؛ لخبر الصحيحين: من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه»، وفي صحيح ابن حبان وغيره: «ولا قضاء عليه ولا كفارة»]اهـ.

وفي كشاف القناع للبهوتي الحنبلي (٢/ ٣٢٠، ط. دار الفكر): [(ولا) يُفْطِرُ (ناسٍ) لفعل شيءٍ مما تقدّم لقوله صلى الله عليه وسلم: «عُفِي لأمّتي عن الخطأ والنّسيان وما استكرهوا عليه»، ولحديث أبي هريرة يرفعه: «من نسي وهو صائمٌ فأكل أو شرب فليتمَّ صومه؛ فإنما أطعمه الله وسقاه» متفق عليه (فرضًا كان الصوم أو نفلًا)؛ لعموم الأدلة] اهـ.

فإذا كان الشرع لم يحكم بإبطال صيام من أكل أو شرب ناسيًا من الأصحاء، فإنه لا يحكم بإبطال صيام من فعل ذلك من مرضى النسيان من باب أولى. كما أن مريض «ألزهايمر» الذي ينسى فيأكل أو يشرب في نهار رمضان داخل في حكم الناسي؛ لعموم الأخبار السابقة، ولأن النسيان المذكور فيها هو مطلق النسيان، فيصدق على مريض «ألزهايمر» كما يصدق على غيره، حتى ولو كان مريض «ألزهايمر» صورة نادرة، وهي التي يُراد بها: ما لا يخطر غالبًا ببال المتكلم؛ لندرة وقوعه. (نشر البنود لسيدي عبد الله بن الحاج العلوي المالكي ١/ ٢٠٨، ط. دار الكتب العلمية)؛ لأن الصورة النادرة تدخل في العموم، وذلك على ما اختاره ابن السبكي في «جمع الجوامع» (مع شرح المحلي وحاشية العطار، ١/ ٥٠٧، ط: دار الكتب العلمية).

فبناءً على ما سبق: فمريض «ألزهايمر» إذا أكل أو شرب ناسيًا في نهار رمضان فصيامه صحيح ولا قضاء عليه ولا كفارة، والله تعالى أعلى وأعلم.

وقت إفطار الصائم في الطائرة

السؤال

السلام عليكم، جئنا من مصر على الطائرة المصرية إلى كندا، وأفتى لنا أحد العلماء بالصوم، مع أن الطائرة سوف تحلق ١١ ساعة تقريبًا، وركبنا من الساعة ١ ظهرًا وأفطرنا على توقيت مصر، ولكن المشكلة أننا أفطرنا والشمس ما زالت ساطعة ولم تغرب إلا في آخر الرحلة، أي بعد ١١ ساعة، بالإضافة إلى الوقت المسبق من وقت السحور، فما الفتوى في ذلك؟

الجواب

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، وبعد:

فقد أوجب الله تعالى الصوم على المسلمين، وعلَّق بدايتَه بطلوع الفجر ونهايتَه بغروب الشمس، قال تعالى: ﴿ **وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وفي الصحيحين عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- قال: قال النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-: «**إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ مِنْ هَاهُنَا، وَأَدْبَرَ النَّهَارُ مِنْ هَاهُنَا، وَغَرَبَتِ الشَّمْسُ، فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ**».

واستُثنِي من ذلك أحوال يُرخَّص الفطر فيها، نظمها العلامة ابن عابدين الحنفي فقال:

وعوارضُ الصومِ التي قد يغتفر للمرء فيها الفطر تسع تُستَطَر
حبلٌ وإرضـاعٌ وإكراهٌ سفر مرضٌ جهادٌ جوعُه عطشٌ كبر

[رد المحتار ٢/ ٤٢١، ط. دار الكتب العلمية].

فيجوز الفطر للمسافر سفرًا طويلًا مباحًا، قال تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فأعطى الإذن في الفطر للمسافر على أن يقضي الأيام التي أفطرها بعد ذلك، وفي الصحيحين عن عائشة -رضي الله عنها- أن حمزة بن عمرو الأسلمي قال للنبي -صلى الله عليه وآله سلم-: ((**أأصوم في السفر؟ وكان كثير الصيام. فقال: إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر**)). فخيَّره بين الصوم والإفطار سواء كان في رمضان أم غيره.

ويجوز الفطر أيضًا إذا طال عليه مدة الصوم بحيث تلحق به مشقة يترتب على عدم مراعاتها ضررٌ أو هلاكٌ أو تلفٌ، أو غلبةُ جوعٍ أو عطش يخاف على نفسه منهما. قال الكاساني في البدائع: «وأما الجوع والعطش الشديد الذي يخاف منه الهلاك فمبيح مطلق بمنزلة المرض الذي يُخاف منه الهلاك بسبب الصوم». [٢/ ٩٧ - ط: دار الكتب العلمية].

وقال النووي في «المجموع»: «قال أصحابنا وغيرهم: من غَلَبه الجوع والعطش فخاف الهلاك لزمه الفطر وإن كان صحيحًا مقيمًا؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]، وقوله

تعالى: ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة: ١٩٥]، ويلزمه القضاء كالمريض». [٦/ ٢٦٢، ط. مكتبة الإرشاد - جدة].

وبالنسبة للمسافر على الطائرة فإنه ينطبق عليه ما مرَّ من جواز الفطر إما بسبب السفر، أو إن لحقته مشقة بسبب طول مدة الصوم فله الفطر أيضًا للمشقة الزائدة المركبة في السفر، فإن اختار الصوم فالمعتبر في فطره تحققه من غروب الشمس بكامل قرصها، إما بنفسه أو بإخبار من يعتمد صدقه، فلا يجوز الفطر بتوقيت بلده، ولا بتوقيت البلد التي يمر عليها، وهذا هو مقتضى النصوص والقواعد الشرعية، قال تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [البقرة: ١٨٧]، والمقرر أن الليل لا يأتي إلا إذا غربت الشمس، كما أن لكل شخص في إمساكه في الصيام وإفطاره وأوقات صلاته حكم الأرض التي هو عليها أو الجو الذي يسير فيه.

وقد نقل ذلك ابن عابدين فقال: «قال في الفيض: ومن كان على مكان مرتفع كمنارة إسكندرية لا يفطر ما لم تغرب الشمس عنده، ولأهل البلدة الفطر إن غربت عندهم قبله، وكذا العبرة في الطلوع في حق صلاة الفجر أو السحور». [رد المحتار ٢/ ٤٢٠].

فنظرًا لكروية الأرض ودورانها حول الشمس، فإن الشمس لا تغرب في وقت واحد في جميع العالم، وعليه فإن من هو أقرب للأرض تغرب عليه الشمس قبل من هو أبعد عنها، فيلزم كلَّ منهما الفطرُ عند تحقُّق الغروب حتى وإن أفطر من هو أقربُ منها قبل من هو أبعد عنها.

وقال الزيلعي في تبيين الحقائق: «ومن رأى هلال رمضان أو الفطر وردَّ قولَه صام».

قال الشِّلْبي محشيًا على ذلك: «قوله (وردَّ قوله) أي ورده لتهمة الفسق إن كان بالسماء علة، أو لتفرده إن لم يكن بها علة وإن كان عدلا» اهـ. غاية. وفي المبسوط: «وإنما يَرُد الإمامُ شهادتَه إذا كانت السماء مصحية وهو من أهل المصر، فأما إذا كانت متغيمة أو جاء من خارج المصر من مكان مرتفع تقبل شهادته». [١/ ٣١٨ - ط. دار الكتاب الإسلامي].

فاستثنى من عدم قبول الشهادة بالهلال حالتين، منها: ارتفاع مكان رؤية الشاهد، فجعله سببًا في قبول شهادته، وما ذلك إلا لأن المكان المرتفع عن الأرض تختلف فيه الرؤية عن المكان المنخفض عنه.

وقال في «مجمع الأنهر»: «(وقال الطحاوي: يكتفى بواحد -أي في ثبوت الهلال- إن جاء من خارج البلد أو كان على مكان مرتفع) ... لاختلاف الطلوع والغروب باختلاف المواضع في الارتفاع والانخفاض». [١/ ٢٣٧- ط. دار إحياء التراث العربي- بيروت].

وإذا تحقق راكب الطائرة من غروب الشمس فأفطر ثم ظهرت مرة أخرى صحَّ صومُه، وليس عليه شيء؛ لأنه أفطر بمقتضى دليلٍ شرعيٍّ، فإن العبرة -كما مرَّ- في الفطر بتحقق غروب الشمس، وقد غربت في نظره أو بإخبار من يعتمد صدقه، فلا يلزمه الإمساك مرةً ثانية، ولا يلتفت لردها وعودتها مرةً أخرى في هذه الحالة؛ لأنه لا عبرةَ بها، وهذا بخلاف إن أفطر ظانًّا أن الشمس قد غابت ولم تغب، فعليه القضاء، ففي صحيح البخاري من

حديث أسماء بنت أبي بكر، قالت: أفطرنا على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يوم غيم، ثم طلعت الشمس، قيل لهشام: فأُمروا بالقضاء؟ قال: لا بد من قضاء.

وإذا أطبق الغَيْم بحيث يصعب معه رؤية الشمس فالاحتياط أن لا يفطر إلا بيقين، إلا إن طال عليه مدة الصوم وشق عليه فله الفطر، كما مرَّ.

وبناءً على ما سبق وفي واقعة السؤال: فإن الفطر في السفر المذكور بالطائرة مرخص فيه لتوافر شروط السفر المبيح للفطر فيه، وفي حالة أراد المسافر أن يصوم ويأخذ بالعزيمة فإنه يفطر بتحققه غروب الشمس ولو للحظة في جو الطائرة، وإن عادت فلا يلتفت إليها، أو أخبره من يعتمد صدقه، وإلا فإن طالت عليه مدة الصوم فله الفطر. والله تعالى أعلم.

أقل مدة الاعتكاف

السؤال

ما هي المدة الزمنية المعتبرة شرعا في الاعتكاف بحيث يصح لمن قضاها في المسجد بنية الاعتكاف أن يسمى معتكفًا ويكتب له ثواب هذه العبادة؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد فالاعتكاف عبادة ندب إليها الشرع الشريف، وهي من الشرائع السماوية القديمة التي عرفت قبل الإسلام، والأصل فيها قبل الإجماع قوله تعالى: ﴿**وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ**﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقوله سبحانه: ﴿**وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ**﴾ [البقرة: ١٢٥]، وما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: «**أن النبي صلى الله عليه و آله وسلم كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله ثم اعتكف أزواجه من بعده**».

والاعتكاف لغة: افتعال من عكف على الشيء عكوفا وعكفا إذا لازمه وواظب عليه، قال تعالى: ﴿**مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ**﴾ [الأنبياء: ٥٢]، وعكفت الشيء: حبسته، قال تعالى: ﴿**وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ**﴾ [الفتح: ٢٥]، ومنه الاعتكاف؛ لأنه حبس النفس عن التصرفات

العادية (المصباح المنير للفيومي ٢/ ٤٢٤، ط. المكتبة العلمية)، يقول العلامة مجد الدين بن الأثير في النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ٢٨٤، ط. المكتبة العلمية): «قد تكرر في الحديث ذكر الاعتكاف والعكوف وهو: الإقامة على الشيء، وبالمكان ولزومهما. يقال: عكف يعكف ويعكف عكوفا فهو عاكف، واعتكف يعتكف اعتكافا فهو معتكف. ومنه قيل لمن لازم المسجد وأقام على العبادة فيه: عاكف ومعتكف» اهـ.

وشرعا الاعتكاف هو: اللبث في المسجد على صفة مخصوصة بنية. (انظر: البجيرمي على المنهج ٢/ ٥٩١، ط. المكتبة الإسلامية. وفتح القدير ٢/ ٣٠٥، ط. دار إحياء التراث. والفتاوى الهندية ١/ ٢١١، والمغني ٣/ ١٨٦، ط. مكتبة القاهرة. والشرح الصغير ١/ ٧٢٥ ط. دار المعارف).

والدلالة اللغوية لكلمة الاعتكاف تشير إلى مطلق ملازمة الشيء سواء كان ذلك لوقت قليل أو كثير، وقد ورد ذكر الاعتكاف في نصوص الشرع بصورة مطلقة، ولم يقيده الشرع بمقدار زمني محدد، فبقي على أصله في الإطلاق يقع على ملازمة المسجد والإقامة فيه لوقت قليل أو كثير، يقول العلامة ابن الهمام في فتح القدير (٢/ ٣٩٢، ط. دار الفكر): «الاعتكاف لم يقدر شرعا بكمية لا يصح دونها كالصوم، بل كل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة إلى الجزء الآخر» اهـ.

ويقول ابن حزم في المحلى (٣/ ٤١١- ٤١٢، ط. دار الفكر): «والاعتكاف في لغة العرب: الإقامة، قال تعالى: ﴿مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾ بمعنى مقيمون متعبدون لها. فإذ لا شك في هذا، فكل إقامة

في مسجد لله تعالى بنية التقرب إليه: اعتكاف وعكوف، فإذ لا شك في هذا، فالاعتكاف يقع على ما ذكرنا مما قل من الأزمان أو كثر، إذ لم يخص القرآن والسنة عددا من عدد، ولا وقتا من وقت» اهـ.

فكلما تحققت الملازمة والإقامة تحققت ماهية الاعتكاف وحقيقته اللغوية، أما حقيقته الشرعية فإنها تتحقق إذا اجتمعت مع تلك الملازمة شروطه وأركانه الشرعية وانتفت الموانع، والقاعدة الأصولية في المطلق أنه يحمل على إطلاقه ما لم يتطرق إليه التقييد.

قال العلامة الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ٨، ط. دار الكتبي):

«اعلم أن الخطاب إذا ورد مطلقا لا مقيد له، حمل على إطلاقه» اهـ.

والمطلق هو: اللفظ المعترض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات. والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة (كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعلاء الدين البخاري ٢/ ٢٨٦، ط. دار الكتاب الإسلامي).

ومع أن الدلالة اللغوية للاعتكاف في مكان ما لا تشير إلى مقدار زمني محدد إلا أنها تشير إلى الحبس واللبث والإقامة فيه، بنحو سكون أو تردد في أرجائه، أما مجرد المرور في المكان فإنه لا يعتبر حبسا ولا اعتكافا؛ لأنه محذور على الجنب وقد أجاز الشرع له العبور من خلال المسجد دون المكث أو الإقامة فيه، فدل على أن المرور في المسجد لا يعتبر إقامة ولا اعتكافا، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ**﴾ [النساء: ٤٣].

وقد رجح الإمام الطبري في تفسير الآية أن المراد: لا تقربوا المساجد، وذلك بعد أن روى الكثير من آثار الصحابة والسلف التي تفسر عبور السبيل للجنب بأنه المرور في المسجد للحاجة، فعن ابن عباس: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ قال: لا تقرب المسجد إلا أن يكون طريقك فيه، فتمرَّ مارًّا ولا تجلس. وعن ابن مسعود في قوله: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾، قال: هو الممرُّ في المسجد (تفسير جامع البيان للإمام الطبري ٨/ ٣٨٢، ط. مؤسسة الرسالة).

وعلى هذا فالاعتكاف لا يصح شرعا ما لم يكن فيه حبس للنفس على طاعة الله تعالى في المسجد، وأقل مظاهر العبادة التي بني المسجد أصالة لإقامتها والتي تحبس فيها النفس هو ركعة أو سجدة مطمئنة، ولهذا فأقل مدة للاعتكاف الصحيح شرعا لا بد أن تزيد عن مقدار طمأنينة ركعة أو سجدة لتتميز أقل أجزاء عبادة الاعتكاف بظهور مكث زائد عن مكث أقل أجزاء الصلاة؛ إذ إن المكث مقصود بالذات في الاعتكاف، بينما هو مقصود بالعرض في الصلاة، وما بالذات لا بد وأن يكون له فضل عما بالعرض، قال الإمام النووي في «الروضة» (٢/ ٣٩١ ط المكتب الإسلامي): «وإن اعتبرنا اللبث لم يكف ما يكفي في الطمأنينة في الصلاة بل لا بد من زيادة عليه بما يسمى عكوفا وإقامة، ولا يعتبر السكون بل يصح اعتكافه قائما أو قاعدا أو مترددا في أطراف المسجد» اهـ.

ويقول إمام الحرمين في «نهاية المطلب» (٤/ ٨٢، ط. دار المنهاج): «وإن قلنا: لا بد من لُبث، لم يكفِ فيه ما يكفي في الطمأنينة في الركوع؛ فإنا قد

أوضحنا أنه يكفي في إقامة الفرض منها، انفصالُ آخرِ حركةِ الهُويّ عن أولِ حركة الرفع عن الركوع، وكأن الغرض تحصيلُ صورة الركوع، مع فصله عما قبله وبعده. وأما هذه القُربة -يعني الاعتكاف-، فشرط تصويرها عند هذا القائل المُكث، فليكن محسوسًا» اهـ.

وقد ورد في السنة وآثار الصحابة ما يدل على عدم تقييد مشروعية الاعتكاف بمدة زمنية معينة، فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأزواجه الاعتكاف العشر الأواخر من رمضان كما سبق، وورد أيضا إقرار النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعمر بن الخطاب رضي الله عنه بالاعتكاف ليلة كان قد نذرها قبل إسلامه بل وأمره بالوفاء بنذره فيما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنه قال: يَا رَسُولَ اللهِ إِنِّي نَذَرْتُ فِي الجَاهِلِيَّةِ أَنْ أَعْتَكِفَ لَيْلَةً فِي المَسْجِدِ الحَرَامِ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**أَوْفِ نَذْرَكَ**» فَاعْتَكَفَ لَيْلَةً.

يقول الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (٤/ ٢٧٤- ٢٧٥، ط. دار المعرفة): «فدل على أنه لم يزد على نذره شيئا وأن الاعتكاف لا صوم فيه وأنه لا يشترط له حد معين... وفي الحديث أيضا رد على من قال أقل الاعتكاف عشرة أيام أو أكثر من يوم» اهـ.

ويقول الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» (١١/ ١٢٤، ط. دار إحياء التراث العربي): «وفي هذا الحديث دلالة لمذهب الشافعي وموافقيه في صحة الاعتكاف بغير صوم وفي صحته بالليل كما يصح بالنهار سواء كانت ليلة واحدة أو بعضها أو أكثر، ودليله حديث عمر هذا... هذا مذهب الشافعي

وبه قال الحسن البصري وأبو ثور وداود وابن المنذر وهو أصح الروايتين عن أحمد، قال ابن المنذر وهو مروي عن علي وابن مسعود» اهـ.

وورد عن بعض الصحابة الكرام اعتكاف ساعة فيما رواه عبد الرزاق في مصنفه (٤/ ٣٤٦، ط. المكتب الإسلامي) عَنْ يَعْلَى بْنِ أُمَيَّةَ قَالَ: «إِنِّي لَأَمْكُثُ فِي الْمَسْجِدِ السَّاعَةَ، وَمَا أَمْكُثُ إِلَّا لِأَعْتَكِفَ».

والساعة في عرف الفقهاء جزء من الزمن وهي الساعة اللغوية، ولا يقصدون الساعة الفلكية التي هي جزء من أربعة وعشرين جزءًا لليوم والليلة (انظر: الدر المختار ٢/ ٤٤٤، بحاشية ابن عابدين، ط. دار الفكر. وتاج العروس للزبيدي ٢١/ ٢٤١، ط. دار الهداية).

يقول الفيومي في المصباح المنير (١/ ٢٩٥، ط. المكتبة العلمية): «والعرب تطلقها -أي الساعة - وتريد بها الحين والوقت وإن قل وعليه قوله تعالى: ﴿**لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً**﴾» اهـ.

وقد اختلفت مذاهب الفقهاء حول توقف صحة الاعتكاف على اللبث في المسجد، وذلك من جهتين: الجهة الأولى في ركنية اللبث، والجهة الثانية في مقداره بعد التسليم بالركنية، فذهب جمهور العلماء إلى أن اللبث ركن لا يصح الاعتكاف بدونه، بينما ذهب بعض الشافعية خلافا للأصح من مذهبهم إلى أنه يكفي مجرد الحضور والمرور من غير لبث أصلا، وقاسوا ذلك بإجزاء الحضور والمرور في الوقوف بعرفات، قال النووي في «المجموع» (٦/ ٥١٤، ط. المنيرية): «وبه قطع البندنيجي. قال إمام الحرمين: وعلى هذا الوجه يحصل الاعتكاف بالمرور حتى ولو دخل من باب وخرج من باب

ونوى فقد حصل الاعتكاف، وعلى هذا لو نذر اعتكافا مطلقا خرج عن نذره بمجرد المرور» اهـ.

والراجح في هذا هو قول الجمهور إذ لفظ الاعتكاف مشعر بالحبس والإقامة، والمار في الطريق ونحوه لا يقال له: معتكفا. (انظر: كشاف القناع للبهوتي ٢/ ٣٤٧، ط. دار الكتب العلمية).

أما خلافهم في مقدار اللُّبث في المسجد فمحصله خمسة أقوال وذلك في الاعتكاف الواجب:

القول الأول: أنه لا حد لأقل اللبث، فيصح ولو ساعة شريطة أن يزيد على مقدار الطمأنينة في الركوع وهو المعتمد عند الشافعية والحنابلة وبه قال الظاهرية. (مغني المحتاج ٢/ ١٩١، ط. دار الكتب العلمية. كشاف القناع ٢/ ٣٤٧، ط. دار الكتب العلمية. المحلى ٣/ ٤١١- ٤١٢، ط. دار الفكر).

والقول الثاني: أن أقله يوم كامل من الفجر إلى غروب الشمس. وبه قال أبو حنيفة، وهو مقابل المعتمد عند المالكية، ووجه لبعض الشافعية، ورواية عن أحمد أخذ بها بعض الحنابلة. (مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر ١/ ٢٥٦، ط. دار إحياء التراث العربي. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٥٥٠، ط. دار إحياء الكتب العربية. المجموع ٦/ ٥١٣، ط. المنيرية. الإنصاف للمرداوي الحنبلي ٣/ ٣٥٩، ط. دار إحياء التراث العربي).

والقول الثالث: أن أقله يوم أو ما يدنو من يوم أي ما قبل الزوال إلى الغروب؛ فإن الأكثر يكون بمنزلة الكل. وبه قال أبو يوسف وهو وجه عند

الشافعية نقله الصيدلاني (مجمع الأنهر ١/ ٢٥٦، روضة الطالبين ٢/ ٣٩١ ط. المكتب الإسلامي).

والقول الرابع: أن أقله ما يزيد عن نصف يوم أو نصف ليلة، حكاه المتولي وغيره من الشافعية. (المجموع ٦/ ٥١٣).

والقول الخامس: أن أقله يوم وليلة. وهو المعتمد عند المالكية (حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٥٥٠).

والراجح من هذه الأقوال هو الأول كما تبين مما قدمنا.

وبناء على ما سبق: فإن اللبث في المسجد شرط في صحة الاعتكاف شرعًا على الراجح لدى جمهور العلماء، أما مدة هذا اللبث فلا حد معين لأقلها ولا لأكثرها شريطة أن تزيد عن مقدار الطمأنينة في الركوع. والله تعالى أعلم.

الاعتكاف في غير المساجد الثلاثة

السؤال

هل يجوز الاعتكاف في غير المساجد الثلاثة؟ وما الجواب عن حديث حذيفة رضي الله عنه الوارد في ذلك؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه وبعد: فإن كثيرا من المسلمين يعتكفون في المساجد في العشر الأواخر من رمضان مقتدين بالنبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، لكن هناك من يروج للمنع من الاعتكاف إلا في المساجد الثلاثة.

ومسألة الاعتكاف يذكرها الفقهاء غالبا في أواخر كتاب الصيام، ويتعرض لها المفسرون عند تفسير آية البقرة التي تحدثت عن الاعتكاف متكلمين على مشروعيته وشروطه.

وحكم الاعتكاف في غير المساجد الثلاثة -المسجد الحرام والحرم النبوي وبيت المقدس- أنه جائز، ففي أي مسجد له حكم المسجدية يجوز الاعتكاف فيه.

والدليل على ذلك أن الله تعالى أطلق ذكر المساجد ولم يقيدها بشيء، حيث قال تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، قال البيضاوي في تفسيره (أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١/ ١٢٦، ط. دار إحياء التراث العربي): «وفيه دليل على أن الاعتكاف يكون

في المسجد ولا يختص بمسجد دون مسجد» اهـ.

وبنحو ما ذكرنا صرحت طائفة من أهل العلم:

قال مالك: «الأمر عندنا الذي لا اختلاف فيه أنه لا يكره الاعتكاف في كل مسجد يجمع فيه، ولا أراه كره الاعتكاف في المساجد التي لا يجمع فيها، إلا كراهية أن يخرج المعتكف من مسجده الذي اعتكف فيه، إلى الجمعة أو يدعها، فإن كان مسجدا لا يجمع فيه الجمعة ولا يجب على صاحبه إتيان الجمعة في مسجد سواه، فإني لا أرى بأسا بالاعتكاف فيه؛ لأن الله تبارك وتعالى قال: ﴿**وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ**﴾ [البقرة: ١٨٧] فعم الله المساجد كلها ولم يخص شيئا منها». قال مالك: «فمن هنالك جاز له أن يعتكف في المساجد التي لا يجمع فيها الجمعة إذا كان لا يجب عليه أن يخرج منه إلى المسجد الذي تجمع فيه الجمعة» اهـ.

(الموطأ ١/ ٣١٣، ط. دار إحياء التراث العربي).

وقال البخاري في صحيحه (٢/ ٧١١، ط. دار ابن كثير- بيروت): «باب الاعتكاف في العشر الأواخر، والاعتكاف في المساجد كلها لقوله تعالى: ﴿**وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ**﴾ [البقرة: ١٨٧]» اهـ.

وقال أبو الحسن علي بن محمد المنوفي المصري المالكي في «شرح الرسالة»: «(ولا يكون) الاعتكاف (إلا في المساجد) فلا يصح في البيوت والحوانيت ونحوها (كما قال الله سبحانه وتعالى ﴿**وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ**﴾ [البقرة: ١٨٧] فيصح الاعتكاف في أي مسجد كان، ولو كان

غير المساجد الثلاثة في أي بلد كان» اهـ. (كفاية الطالب الرباني ١/ ٤٦٥، دار الفكر- بيروت).

وقال ابن نجيم الحنفي في «شرح الكنز»: «وصحح قاضي خان في فتاويه أنه يصح في كل مسجد له أذان وإقامة، واختار في الهداية أنه لا يصح إلا في مسجد الجماعة، وعن أبي يوسف تخصيصه بالواجب أما في النفل فيجوز في غير مسجد الجماعة، ذكره في النهاية وصحح في فتح القدير عن بعض المشايخ ما روي عن أبي حنيفة أن كل مسجد له إمام ومؤذن معلوم ويصلى فيه الخمس بالجماعة يصح الاعتكاف فيه، وفي الكافي أراد به أبو حنيفة غير الجامع، فإن الجامع يجوز الاعتكاف فيه وإن لم يصلوا فيه الصلوات كلها، ويوافقه ما في غاية البيان عن الفتاوى يجوز الاعتكاف في الجامع وإن لم يصلوا فيه بالجماعة، وهذا كله لبيان الصحة وأما الأفضل فأن يكون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ثم مسجد بيت المقدس ثم مسجد الجامع ثم المساجد العظام التي كثر أهلها... كذا في البدائع وشرح الطحاوي» اهـ. (البحر الرائق ٢/ ٣٢٤، ط. دار الكتاب الإسلامي)

وقال ابن حزم الظاهري: «مسألة: والاعتكاف جائز في كل مسجد جمعت فيه الجمعة أو لم تجمع، سواء كان مسقفا أو مكشوفا، فإن كان لا يصلى فيه جماعة ولا له إمام لزمه فرضا الخروج لكل صلاة إلى المسجد تصلى فيه جماعة إلا أن يبعد منه بُعدا يكون عليه فيه حرج فلا يلزمه، وأما المرأة التي لا يلزمها فرض الجماعة فتعتكف فيه؟ ولا يجوز الاعتكاف في

رحبة المسجد إلا أن تكون منه. ولا يجوز للمرأة، ولا للرجل: أن يعتكفا -أو أحدهما- في مسجد داره؟ برهان ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فعم الله تعالى ولم يخص» اهـ. (المحلى ٣/ ٤٢٨، ط. دار الفكر- بيروت)

وأما تخصيص الاعتكاف بالمساجد الثلاثة فقد ورد من قول حذيفة بن اليمان رضي الله عنه مرفوعا وموقوفا:

فمن الطرق المرفوعة ما أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» قال: أخبرنا أبو الحسن محمد بن الحسين العلوي أنبأ أبو نصر محمد بن حمدويه بن سهل الفازي، ثنا محمود بن آدم المروزي، ثنا سفيان بن عيينة، عن جامع بن أبي راشد، عن أبي وائل، قال: قال حذيفة لعبد الله يعني ابن مسعود رضي الله عنه: عكوفا بين دارك ودار أبي موسى وقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا اعتكاف إلا في المسجد الحرام» أو قال: «إلا في المساجد الثلاثة» فقال عبد الله: لعلك نسيت وحفظوا أو أخطأت وأصابوا. الشك مني.

ومن الطرق الموقوفة ما أخرجه عبد الرزاق عن ابن عيينة، عن جامع بن أبي راشد قال: سمعت أبا وائل يقول: قال حذيفة لعبد الله: قوم عكوف بين دارك ودار أبي موسى لا تنهاهم؟ فقال له عبد الله: فلعلهم أصابوا، وأخطأت، وحفظوا، ونسيت، فقال حذيفة: «لا اعتكاف إلا في هذه المساجد الثلاثة: مسجد المدينة، ومسجد مكة، ومسجد إيلياء». وأخرجه من طريق أخرى عن الثوري، عن واصل الأحدب، عن إبراهيم قال: جاء حذيفة إلى عبد الله، فقال: ألا أعجبك من ناس عكوف بين دارك، ودار الأشعري؟ قال عبد

الله: فلعلهم أصابوا، وأخطأت، فقال حذيفة: « ما أبالي أفيه أعتكف، أو في بيوتكم هذه، إنما الاعتكاف في هذه المساجد الثلاثة: مسجد الحرام، ومسجد المدينة، والمسجد الأقصى». وكان الذين اعتكفوا فعاب عليهم حذيفة في مسجد الكوفة الأكبر.

والمختار أن العمل على خلاف حديث حذيفة لما يلي:

أولا: أن حديث حذيفة مختلف في رفعه ووقفه، ولا يقال إن الرفع زيادة ثقة وهي مقبولة مطلقا؛ لأن النقاد من أهل هذا الشأن لا يطلقون في ذلك قاعدة مطلقة، بل عندهم كل حديث له شأنه الخاص؛ قال الشيخ صلاح الدين العلائي: «الذي يظهر من كلامهم خصوصا المتقدمين كيحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدي ومن بعدهما كأحمد بن حنبل وعلي بن المديني ويحيى بن معين وهذه الطبقة ومن بعدهم كالبخاري وأبي زرعة وأبي حاتم الرازيين ومسلم والترمذي والنسائي وأمثالهم والدارقطني والخليلي، كل هؤلاء مقتضى تصرفهم في الزيادة قبولا وردا الترجيح بالنسبة إلى ما يقوى عند الواحد منهم في كل حديث ولا يحكمون في المسألة بحكم كلي يعم جميع الأحاديث وهذا هو الحق» اهـ. (النكت على مقدمة ابن الصلاح ٢/ ١٥٧، ط. أضواء السلف- الرياض).

وقال ابن رجب الحنبلي: «ولا فرق في الزيادة بين الإسناد والمتن، كما ذكرنا في حديث «النكاح بلا ولي»، وقد تكرر في هذا الكتاب ذكر الاختلاف في الوصل والإرسال، والوقف والرفع، وكلام أحمد وغيره من الحفاظ يدور على اعتبار قول الأوثق في ذلك، والأحفظ أيضا. وقد قال أحمد في حديث

أسنده حماد بن سلمة: أي شيء ينفع وغيره يرسله؟ وذكر الحاكم أن أئمة الحديث على أن القول قول الأكثرين الذين أرسلوا الحديث. وهذا يخالف تصرفه في المستدرك» اهـ. (شرح علل الترمذي ٢/ ٦٣٧، مكتبة المنار- الزرقاء- الأردن).

ولعل في ترجمة البخاري المتقدمة إشارة إلى إعلال المرفوع؛ وهذا يعلمه من يكون له دراية في صنيع البخاري في تراجمه.

ثانيا: أنه يمكن حمل حديث حذيفة على حالة الكمال كما في نظائره، ومثاله حديث: «لا صلاة بحضرة طعام ولا هو يدافعه الأخبثان» فهذا محمول على الكمال، كما صرح به المناوي في «فيض القدير» (٣/ ٨٣٥، ط. دار الفكر- بيروت).

ثالثا: ما جاء من توهيم ابن مسعود له، فلا يحتج به من يحتج بقول الصحابي لوجود من يخالفه من الصحابة؛ لاشتراط عدم المخالفة عند من يحتج به، قال ابن قدامة: «الأصل الثاني من المختلف فيه: «قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف»، فروي: أنه حجة يقدم على القياس، ويخص به العموم وهو قول مالك، والشافعي في القديم، وبعض الحنفية» اهـ. (روضة الناظر ١/ ٤٦٦، ط. مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع).

رابعا: أنه يمكن أن يكون حذيفة أخذه من حديث ((**لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد**))، فيكون كلامه في المسألة غير مستند على منطوق، بل على فهم فهمه من حديث آخر، فلا يكون هناك حجة في المتن المذكور؛ وقد صرح بعض أهل العلم بذلك منهم: الفخر الرازي وابن رشد الحفيد.

قال الفخر الرازي: «اتفقوا على أن شرط الاعتكاف ليس الجلوس في المسجد؛ وذلك لأن المسجد مميز عن سائر البقاع من حيث إنه بني لإقامة الطاعات فيه، ثم اختلفوا فيه، فنقل عن علي رضي الله عنه أنه لا يجوز إلا في المسجد الحرام، والحجة فيه قوله تعالى: ﴿**أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ**﴾ [البقرة: ١٢٥] فعين ذلك البيت لجميع العاكفين، ولو جاز الاعتكاف في غيره لما صح ذلك العموم، وقال عطاء: لا يجوز إلا في المسجد الحرام ومسجد المدينة، لما روى عبد الله بن الزبير أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "**صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام، وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة في مسجدي**"، وقال حذيفة: يجوز في هذين المسجدين وفي مسجد بيت المقدس لقوله عليه الصلاة والسلام: "**لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدي هذا**". وقال الزهري: لا يصح إلا في الجامع وقال أبو حنيفة: لا يصح إلا في مسجد له إمام راتب ومؤذن راتب، وقال الشافعي رضي الله عنه: يجوز في جميع المساجد، إلا أن المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج إلى الخروج لصلاة الجمعة، واحتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية لأن قوله: ﴿**وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ**﴾ عام يتناول كل المساجد» اهـ. (مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ٥/ ٢٧٦، ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت).

وقال ابن رشد الحفيد: «وأما سبب اختلافهم في تخصيص بعض المساجد أو تعميمها: فمعارضة العموم للقياس المخصص له، فمن رجح

العموم قال: في كل مسجد على ظاهر الآية، ومن انقدح له تخصيص بعض المساجد من ذلك العموم بقياس اشترط أن يكون مسجدا فيه جمعة لئلا ينقطع عمل المعتكف بالخروج إلى الجمعة، أو مسجدا تشد إليه المطي مثل مسجد النبي صلى الله عليه وسلم الذي وقع فيه اعتكافه، ولم يقس سائر المساجد عليه إذ كانت غير مساوية له في الحرمة» اهـ. (بداية المجتهد ٢/ ٧٧، ط. دار الحديث - القاهرة).

خامسا: عدم العمل بظاهر حديث حذيفة عند أئمة المذاهب المتبعة، وعمل الناس في الأمصار على خلافه.

قال ابن رجب الحنبلي: «وأما الحديث الغريب فهو ضد المشهور، وقد كان السلف يمدحون المشهور من الحديث، ويذمون الغريب منه في الجملة، ومنه قول ابن المبارك: العلم هو الذي يجيئك من ههنا ومن ههنا، يعني المشهور. خرجه البيهقي من طريق الترمذي عن أحمد بن عبدة، عن أبي وهب عنه. وخرج أيضا من طريق الزهري عن علي بن حسين، قال: ليس من العلم ما لا يعرف إنما العلم ما عرف وتواطأت عليه الألسن. وبإسناده عن مالك، قال: شر العلم الغريب، وخير العلم الظاهر، الذي قد رواه الناس. وروى محمد بن جابر، عن الأعمش، عن إبراهيم، قال: كانوا يكرهون غريب الحديث، وغريب الكلام. وعن أبي يوسف، قال: من طلب غرائب الحديث كذب... ونقل علي بن عثمان النفيلي عن أحمد، قال: شر الحديث الغرائب التي لا يُعمل بها، ولا يُعتمد عليها. وقال المروذي: سمعت أحمد يقول: تركوا الحديث وأقبلوا على الغرائب ما أقل الفقه فيهم... قال أبو بكر

الخطيب: أكثر طالبي الحديث في هذا الزمان يغلب عليهم كتب الغريب دون المشهور، وسماع المنكر دون المعروف، والاشتغال بما وقع فيه السهو والخطأ، من رواية المجروحين والضعفاء حتى لقد صار الصحيح عند أكثرهم مجتنبا، والثابت مصدوفا عنه مطرحا، وذلك لعدم معرفتهم بأحوال الرواة ومحلهم، ونقصان علمهم بالتمييز، وزهدهم في تعلمه. وهذا خلاف ما كان عليه الأئمة من المحدثين الأعلام من أسلافنا الماضين. وهذا الذي ذكره الخطيب حق. ونجد كثيرا ممن ينتسب إلى الحديث، لا يعتني بالأصول الصحاح كالكتب الستة ونحوها، ويعتني بالأجزاء الغريبة، وبمثل مسند البزار، ومعاجم الطبراني، وأفراد الدارقطني، وهي مجمع الغرائب والمناكير. ومن جملة الغرائب المنكرة الأحاديث الشاذة المطرحة، وهي نوعان: ما هو شاذ الإسناد، وسيذكر الترمذي، فيما بعد، بعض أمثلته. وما هو شاذ المتن كالأحاديث التي صحت الأحاديث بخلافها، أو أجمعت أئمة العلماء على القول بغيرها» اهـ. (شرح علل الترمذي ٢/ ٦٢١- ٦٢٥).

وقال الطحاوي الحنفي: «باب بيان مشكل ما روي عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في المساجد التي لا يجوز الاعتكاف إلا فيها: حدثنا محمد بن سنان الشيزري قال: حدثنا هشام بن عمار قال: حدثنا سفيان بن عيينة، عن جامع بن أبي راشد، عن أبي وائل قال: قال حذيفة لعبد الله: عكوف بين دارك ودار أبي موسى لا تغير، وقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا اعتكاف إلا في المساجد الثلاثة: المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم ومسجد بيت

المقدس». قال عبد الله: لعلك نسيت وحفظوا، وأخطأت وأصابوا. قال أبو جعفر: فتأملنا هذا الحديث فوجدنا فيه إخبار حذيفة ابن مسعود أنه قد علم ما ذكره له عن النبي صلى الله عليه وسلم وترك ابن مسعود إنكار ذلك عليه وجوابه إياه بما أجابه به في ذلك من قوله: «لعلهم حفظوا» نسخ ما قد ذكرته من ذلك، وأصابوا فيما قد فعلوا، وكان ظاهر القرآن يدل على ذلك وهو قوله عز وجل: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ [البقرة:١٨٧]، فعم المساجد كلها بذلك، وكان المسلمون عليه من الاعتكاف في مساجد بلدانهم، إما مساجد الجماعات التي تقام فيها الجمعات، وإما هي وما سواها من المساجد التي لها الأئمة والمؤذنون على ما قاله أهل العلم في ذلك، والله عز وجل نسأله التوفيق» اهـ. (شرح مشكل الآثار ٧/ ٢٠١، ط. مؤسسة الرسالة).

ومما سبق يتبين جواز الاعتكاف في غير المساجد الثلاثة: (المسجد الحرام- والحرم النبوي- وبيت المقدس) كما يتبين أن العمل على خلاف حديث حذيفة المذكور في خصوص هذا الأمر وأنه مجاب عنه بعدة أوجه قد تقدمت. والله تعالى أعلم

من أحكام الحج والعمرة

فضل مكة وشرف قبر الرسول ﷺ

السؤال

هل وصف النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- لمكة المكرمة بأنها ((**خير أرض الله وأحب الأرض إلى الله**)) يدل على أن مكة أفضل من المدينة، وأن المسجد الحرام أفضل من المسجد النبوي، وأن الكعبة المشرفة أفضل من الموضع الذي دفن فيه الجسد النبوي الشريف؟

الجواب

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه وبعد، فمكة المكرمة علم على البلد المعروف الذي فيه بيت الله الحرام، واختُلِفَ في سبب تسميتها مكة بالميم فقيل: لأنها تَمُكُّ الجبارين، أي تُذْهِبُ نخوتهم، وقيل: لأنها تَمُكُّ الفاجر عنها، أي تخرجه، ولها أسماء كثيرة منها: بكة، وأم القرى، وغيرها. [ينظر إعلام الساجد بأحكام المساجد للزركشي ص: ٧٨، ط. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية].

ويجب تعظيم مكة، لقول النبي -صلى الله عليه وسلم- فيما رواه البخاري ومسلم من حديث أبي شريح العدوي: ((**إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دما ولا يعضد بها شجرة، فإنْ أحدٌ تَرَخَّصَ لقتال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقولوا له: إن الله أذن لرسوله -صلى الله عليه وسلم- ولم يأذن لكم، وإنما أذن لي ساعة من نهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس، وليبلغ الشاهد الغائب**)). [ينظر: فتح الباري لابن حجر ٤/ ٤١، ط. دار المعرفة].

وذهب جمهور العلماء إلى أن مكة أفضل من المدينة، وأن المسجد الحرام أفضل من المسجد النبوي بالمدينة، واستدلوا بما رواه الترمذي عن

عبد الله بن عدي بن حمراء -رضي الله عنه- قال: رأيت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- واقفًا على الحزورة -موضع بمكة- فقال: ((**والله إنك لخير أرض الله وأحب أرض الله إلى الله، ولولا أني أخرجت منك ما خرجت**))، وما رواه الترمذي عن عبد الله بن عباس -رضي الله عنهما- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لمكة: ((**ما أطيبك من بلد وأحبك إلي، ولولا أن قومي أخرجوني منك ما سكنت غيرك**))، فهذان الحديثان يدلان على تفضيل مكة على سائر البلدان ومنها المدينة، واستدلوا على أن المسجد الحرام أفضل من المسجد النبوي بما أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة -رضي الله عنه-، أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: ((**صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام**))، وبما أخرجه أحمد في «مسنده» عن عبد الله بن الزبير -رضي الله عنهما- زيادة: ((**وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة في مسجدي هذا**)).

وأجمع العلماء على أن البقعة التي ضَمَّتْ أعضاء الجسد الشريف للنبي -صلى الله عليه وسلم- أفضل بقعة في الأرض، قال القاضي عياض: لا خلاف أن موضع قبره صلى الله عليه وسلم أفضل بقاع الأرض. [الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض ٢/ ٩١، ط. دار الكتب العلمية].

قال السمهودي في «وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى»: «قد انعقد الإجماع على تفضيل ما ضم الأعضاء الشريفة، حتى على الكعبة المنيفة، وحكاية الإجماع على تفضيل ما ضم الأعضاء الشريفة نقله القاضي عياض، وكذا القاضي أبو الوليد الباجي قبله كما قال الخطيب ابن جملة، وكذا نقله

أبو اليمن ابن عساكر وغيرهم، مع التصريح بالتفضيل على الكعبة الشريفة، بل نقل التاج السبكي عن ابن عقيل الحنبلي أن تلك البقعة أفضل من العرش».

ثم قال: «وقال التاج الفاكهي: قالوا: لا خلاف أن البقعة التي ضمت الأعضاء الشريفة أفضل بقاع الأرض على الإطلاق حتى موضع الكعبة، قال الزركشي: وتفضيل ما ضم الأعضاءَ الشريفةَ للمجاورة، ولهذا يحرم للمُحْدِثِ مس جلد المصحف».

ثم قال: «فالرحمات والبركات النازلة بقبر النبي -صلى الله عليه وسلم- يعم فيضها الأمة، وهي غير متناهية؛ لدوام ترقياته عليه الصلاة والسلام، وما تناله الأمة بسبب نبيها هو الغاية في الفضل، ولذا كانت خير أمة بسبب كون نبيها خير الأنبياء، فكيف لا يكون القبر الشريف أفضل البقاع مع كونه منبع فيض الخيرات؟».

ثم قال: «وروى ابن الجوزي في الوفاء عن عائشة قالت: لما قبض النبي -صلَّى الله عليه وسلَّم- اختلفوا في دفنه؛ فقالوا: أين يدفن رسول الله -صلَّى الله عليه وسلَّم-؟ فقال علي: إنه ليس في الأرض بقعة أكرم على الله من بقعة قبض فيها نفس نبيه -صلَّى الله عليه وسلَّم-، وروى يحيى أن عليا قال لما اختلفوا: لا يدفن إلا حيث توفاه الله عز وجل، وأنهم رضوا بذلك، قلت: ويؤخذ مما قاله عليٌّ مستند نقل الإجماع السابق على تفضيل القبر الشريف؛ لسكوتهم عليه، ورجوعهم إلى الدفن به، ولما قال الناس لأبي بكر -رضي الله عنه-: يا صاحب رسول الله، أين يدفن رسول الله -صلَّى الله عليه وسلَّم- ؟ قال: في المكان الذي قبض الله تعالى روحه فيه؛ فإن الله لم يقبض روحه إلا في

مكان طيب، رواه الترمذي في شمائله، والنسائي في الكبرى، وإسناده صحيح، ورواه أبو يعلى الموصلي، ولفظه: سمعت رسول الله -صلَّى الله عليه وسلَّم- يقول: "**لا يقبض النبي إلا في أحب الأمكنة إليه**"، قلت: وأحبها إليه أحبها إلى ربه؛ لأن حبه تابع لحب ربه إلا أن يكون حبه عن هوى نفس، وما كان أحب إلى الله ورسوله كيف لا يكون أفضل». [وفاء الوفا ١/ ٢٨- ٣٣، ط. دار الكتب العلمية].

قال الحصكفي في «الدر المختار»: «مكة أفضل من المدينة على الراجح إلا ما ضم أعضاءه عليه الصلاة والسلام فإنه أفضل مطلقا حتى من الكعبة والعرش والكرسي». [الدر المختار وعليه حاشية ابن عابدين ٢/ ٢٥٧، ط. دار الكتب العلمية].

وقال الشيخ محمد بن أحمد عليش المالكي في كلامه عن الخلاف في أفضلية مكة أو المدينة: «ومحل الخلاف في غير الموضع الذي ضمه صلى الله عليه وسلم فإنه أفضل من الكعبة والسماء والعرش والكرسي واللوح والقلم والبيت المعمور». [منح الجليل شرح مختصر خليل ٣/ ١٣٣، ط. دار الفكر].

وقال الرحيباني: «موضع قبره عليه الصلاة والسلام أفضل بقاع الأرض، لأنه صلى الله عليه وسلم خُلِقَ من تربته، وهو خير البشر، فتربته خير الترب، وأما نفس تراب التربة، فليس هو أفضل من الكعبة، بل الكعبة أفضل منه إذا تجرد عن الجسد الشريف».

ثم قال: «وقال أبو الوفاء علي بن عقيل في كتابه الفنون: الكعبة أفضل من مجرد الحجرة، فأما والنبي -صلى الله عليه وسلم- فيها؛ فلا والله ولا العرش وحملته والجنة؛ لأن بالحجرة جسدا لو وزن به سائر المخلوقات لرجح» [مطالب أولي النهى ٢/ ٣٨٤، ط. المكتب الإسلامي].

فحديث الترمذي الذي يقول فيه رسول الله عن مكة: ‹‹**والله إنك لخير أرض الله وأحب أرض الله إلى الله، ولولا أني أخرجت منك ما خرجت**›› يدل على أن مكة أفضل البلدان، ويدل أيضًا على أن المسجد الحرام أفضل من المسجد النبوي لأفضلية المحل الذي فيه، ولذلك ورد حديث أفضلية المسجد الحرام على المسجد النبوي، ولكنَّ قبره الشريف أفضل البقاع لأنه وارى جسده الشريف وهو أفضل الخلق على الإطلاق، فبقعته التي تواري جسده الشريف أفضل البقاع، وهذه البقعة مستثناة من هذا الحديث بإجماع العلماء، كما سبق.

وعليه: فإن الحديث المذكور في السؤال يدل على أن مكة أفضل من كل المدينة، وأن المسجد الحرام أفضل من المسجد النبوي، وخصصت البقعة التي وارت جسده الشريف بأنها أفضل من كل البقاع حتى الكعبة بالإجماع. والله تعالى أعلم.

حج الأنبياء وأقوامهم

السؤال

هل حج الأنبياء السابقون؟ وهل أمروا أقوامهم بالحج؟

الجواب

فرض الله تعالى طاعته على الخلق جميعًا؛ فإنهم لذلك خُلقوا، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات:٥٦]، وأرسل رسله الكرام بذلك، ولم تختلف الرسل في ثوابت الرسالة كتوحيد الله وعدم الإشراك به، كما قال الله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء:٢٥]، وقال: ﴿ وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾ [الزخرف: ٤٥].

أما في فروع الشريعة فقد تختلف الأحكام من شريعة لأخرى كما قال الله تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة:٤٨]، وقال: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴾ [النساء:١٦٠]، وذكر لنا قول عيسى لبني إسرائيل في ذلك: ﴿ وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ﴾ [آل عمران:٥٠]، وغير ذلك كما هو معلوم.

ورسل الله هم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ ﴾ [الأنعام:٩٠]، فلا ريب أنهم أول من يلبي نداء الله بحج بيته، وقد وردت الأحاديث تؤيد وتوضح ذلك إجمالا وتفصيلا، فقد أخرج

الترمذي عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «خَيْرُ الدُّعَاءِ دُعَاءُ يَوْمِ عَرَفَةَ، وَخَيْرُ مَا قُلْتُ أَنَا وَالنَّبِيُّونَ مِنْ قَبْلِي لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

ويوضح هذه الرواية ما رواه البيهقي في سننه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أكثر دعائي ودعاء الأنبياء قبلي بعرفة لا إله إلا الله» وذكر الحديث.

وقد وردت الآثار عن السلف أيضًا بنحو ذلك، فعن عبد الله بن ضمرة السلولي قال: ما بين الركن إلى المقام إلى زمزم قبر تسعة وتسعين نبيًّا، جاءوا حجاجًا فقُبروا هنالك.

وعن مُجاهد قال: حج خمسة وسبعون نبيًّا، كلهم قد طاف بالبيت وصلى في مسجد منى، فإن استطعت أن لا تفوتك الصلاة في مسجد منى فافعل.

وعن عبد الله بن عباس رضوان الله عليه أنه كان يقول: لقد سلك فج الروحاء سبعون نبيًّا حجاجًا، عليهم لباس الصوف، مخطمي إبلهم بحبال الليف، ولقد صلى في مسجد الخيف سبعون نبيًّا. (روى كل ذلك الأزرقي في أخبار مكة رقم ٦٨، ٦٩، ٧٢، ط. الأندلس).

فهذا بعض ما ورد في حج الأنبياء إجمالا، أما ما ورد في ذلك تفصيلا، فمن ذلك ما ورد النص على بعضهم بأعيانهم، كما في صحيح ابن خزيمة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن آدم أتى البيت ألف أتية لم يركب قط فيهن من الهند على رجليه».

وفي صحيح مسلم عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ «أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِوَادِي الْأَزْرَقِ، فَقَالَ: أَيُّ وَادٍ هَذَا؟ فَقَالُوا: هَذَا وَادِي الْأَزْرَقِ. قَالَ: كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام هَابِطًا مِنْ الثَّنِيَّةِ وَلَهُ جُؤَارٌ إِلَى اللهِ بِالتَّلْبِيَةِ. ثُمَّ أَتَى عَلَى ثَنِيَّةِ هَرْشَى فَقَالَ: أَيُّ ثَنِيَّةٍ هَذِهِ؟ قَالُوا: ثَنِيَّةُ هَرْشَى. قَالَ: كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى يُونُسَ بْنِ مَتَّى عَلَيْهِ السَّلَام عَلَى نَاقَةٍ حَمْرَاءَ جَعْدَةٍ عَلَيْهِ جُبَّةٌ مِنْ صُوفٍ خِطَامُ نَاقَتِهِ خُلْبَةٌ وَهُوَ يُلَبِّي. قَالَ هُشَيْمٌ يَعْنِي لِيفًا. وفي مسلم أيضا عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُهِلَّنَّ ابْنُ مَرْيَمَ بِفَجِّ الرَّوْحَاءِ حَاجًّا أَوْ مُعْتَمِرًا أَوْ لَيَثْنِيَنَّهُمَا».

فهذا ما يتعلق بالأنبياء عليهم السلام.

أما ما يتعلق بأقوامهم: فمعلوم أنه ليس كل الأقوام قد آمنوا برسلهم، فمنهم من آمن ومنهم من كفر، فأما من كفر فإما أن يكون قد دعاهم نبيهم إلى الحج فأبوا الإذعان بالفرع إذ كفروا بالأصل، وإما أنه لم يدعهم إلى الحج حتى يؤمنوا، كما ورد نظير ذلك في الحديث المتفق عليه عن ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى اليَمَنِ: «إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ، فَإِذَا جِئْتَهُمْ، فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ، وَاتَّقِ دَعْوَةَ المَظْلُومِ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللهِ حِجَابٌ». فلما استمروا على عنادهم

لم يدعهم إلى ذلك، ويكون هو قد حج ومن آمن معه حينئذ أو بعد هلاك الكافرين، وهذا الأخير قد يستأنس له بما أخرجه الأزرقي في أخبار مكة (رقم ٦٨) عن محمد بن سابط عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « كان النبي من الأنبياء إذا هلكت أمته لحق بمكة فيتعبد فيها النبي ومن معه حتى يموت فيه، فمات بها نوح وهود وصالح وشعيب، وقبورهم بين زمزم والحجر».

وأما من آمن كبني إسرائيل فإما أن يكونوا قد أمروا بالحج فجحدوا، وهذا ليس مستبعدا؛ إذْ مَنْ قتل الأنبياءَ وعبد الطاغوت لا يستبعد منهم أن يعرضوا عن أمر من الأوامر، أو يكون قد استجابت أمة منهم، كما قال الله تعالى عنهم: ﴿ **مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ** ﴾ [المائدة: ٦٦] وقال: ﴿ **لَيْسُوا سَوَاءً** ﴾ [آل عمران:١١٣]، ويستأنس له أيضا بما ذكره الصالحي في كتاب «سبل الهدى والرشاد» (١/ ٢١٢، ط. دار الكتب العلمية) «حج بني إسرائيل وغيرهم: روى أبو نُعيم عن مجاهد رحمه الله تعالى قال: كان يحج من بني إسرائيل مائة ألف فإذا بلغوا أنصاب الحرم خلعوا نعالهم ثم دخلوا الحرم حفاة. وروى ابن أبي شيبة والأزرقي عن عبد الله بن الزبير رضي الله تعالى عنهما قال: إن كانت الأمّة من بني إسرائيل لتقدم مكة، فإذا بلغت ذا طوى خلعت نعالها تعظيمًا للحرم. وروى الأزرقي وابن عساكر عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: حجّ الحواريّون، فلما دخلوا الحرم مشوا حفاة تعظيما للحرم».

وإن ما لم نستطع الجزم بما ورد في هذه الآثار لعدم ورود شيء منها عن المعصوم صلى الله عليه وسلم، ولإمكان تلقي هؤلاء المذكورين مثل هذه

الأمور عن أهل الكتاب، هذا لو صح الإسناد إلى هؤلاء السلف.

ولو سلمنا جدلا أن رسلهم حجوا لكن لم يأمروهم بالحج، فلا يكون ذلك خيرًا لهم، بل هو شر لهم؛ إذْ حُرموا من هذا الفضل العظيم.

فلو كان الحج لم يفعله إلا الأنبياء وفعله أتباع هذه الأمة، لكان ذلك من خصائصها، وكانوا أحق بها وأهلها.

وقد عرَّض القرآن الكريم بأهل الكتاب الذين لا يحجون بيت الله في قوله: ﴿**إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ * فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ**﴾ حيث زعمت اليهود والنصارى أنهم على ملة إبراهيم فبيّن الله كذبهم، من حيث إن حج الكعبة كان ملة إبراهيم، واليهود والنصارى لا يحجون، فيدل هذا على كذبهم في ذلك. كما ذكره الفخر الرازي في تفسيره (٨/ ٢٩٥، ط. دار إحياء التراث العربي).

وبناء عليه: فإن الأنبياء السابقين قد حجُّوا، ويحتمل أن يكون أتباعهم قد أمروا بالحج، ويحتمل أنهم لم يؤمروا به. والله تعالى أعلم.

الاقتراض للحج من خلال صندوق مصرفي

السؤال

أعمل في مصرف، وَلَديَّ فكرة لإنشاء صندوق مصرفي يُقرِض المريدين أداء الحج أو العمرة بشروط معينة، وأريد معرفة ما يلي:

١) هل يجوز الاقتراض للحج؟

٢) هل يعتبر قادرًا في هذه الحال ويجب عليه الحج؟

٣) لا بد للشخص الذي يريد الاستفادة من هذا المشروع أن يكون مشتركًا في الصندوق الادخاري بالمصرف وفق الشروط الآتية:

٣/ ١) أن يودع مبلغًا معينًا من المال لا يجوز أن يقل عنه، ولا بأس بالزيادة. والمشترك له مزايا مثل الحصول على دفتر شيكات.

٣/ ٢) المشترك لا يحصل على قرض للحج، إلا إذا فاز في القرعة الحكومية، ثم في قرعة المصرف.

٣/ ٣) حال فوزه يجد نفسه أمام المال المدخر وقد بلغ ما يبلِّغه الحج، أو يكون المال أقل. ففي الحالة الأولى يكون أمام ماله يفعل فيه ما يشاء، أما في الحالة الثانية فله الحق في الاقتراض.

٣/ ٤) يكون هناك توكيل من المودعين للمصرف بإقراض المودعين بالشروط المذكورة.

٣/ ٥) هناك ضمانات يأخذها المصرف من المشترك كحد أدنى لمرتبه، ويكون هناك ضامن يحوِّل مرتبه للمصرف.

٣/ ٦) يسقط القرض بالوفاة.

٣/ ٧) ليس هناك فائدة على القرض، لكن هناك رسوم ليست مرتبطة بقيمة المال المقترض، ولكنها من أجل أجور العمالة ونحو ذلك.

٣/ ٨) هناك امتيازات للمشترك، كالتخفيضات في المشتريات والفنادق.

٣/ ٩) هناك تأمين صحي ونحوه على الحاج خلال إقامته في الأراضي المقدسة.

الجواب

١) بالنسبة للقرض الأصل فيه الجواز، أما في حق المقترض فالأصل فيه الإباحة إذا علم من نفسه الوفاء، بأن كان له مال مرتجى وعزم على الوفاء منه، وإلا لم يجز؛ ما لم يكن مضطرًا، فإن كان كذلك وجب في حقه لدفع الضرر عن نفسه. لكن لو كان المقرض عالمًا بعدم قدرة المقترض على الوفاء وأعطاه فلا يحرم؛ لأن المنع كان لحقه وقد أسقط حقه بإعطائه مع علمه بحاله.

قال ابن قدامة الحنبلي [المغني ٤/ ٢٣٥، ط. مكتبة القاهرة]: «وَالْقَرْضُ نَوْعٌ مِنْ السَّلَفِ، وَهُوَ جَائِزٌ بِالسُّنَّةِ وَالإِجْمَاعِ».

وقال البهوتي الحنبلي [كشاف القناع ٣/ ٣١٣، ط. دار الكتب العلمية]: «وَالْقَرْضُ (مُبَاحٌ لِلْمُقْتَرِضِ) وَلَيْسَ مَكْرُوهًا لِفِعْلِ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم-، وَلَوْ كَانَ مَكْرُوهًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ... (وَلَيْسَ هُوَ) أَيْ: سُؤَالُ الْقَرْضِ (مِنْ الْمَسْأَلَةِ الْمَذْمُومَةِ) لِمَا تَقَدَّمَ مِنْ فِعْلِ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم-، وَلأَنَّهُ إنَّمَا يَأْخُذُهُ بِعِوَضِهِ فَأَشْبَهَ الشِّرَاءَ بِدَيْنٍ فِي ذِمَّتِهِ».

وقال ابن حَجَر الهيتمي الشافعي [تحفة المحتاج ٥/ ٣٦، ط. دار إحياء التراث العربي]: «وَمَحَلُّ نَدْبِهِ إنْ لَمْ يَكُنْ الْمُقْتَرِضُ مُضْطَرًّا وإلا وَجَبَ وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ أَوْ يَظُنَّ مِنْ آخِذِهِ أَنَّهُ يُنْفِقُهُ فِي مَعْصِيَةٍ وَإِلا حَرُمَ عَلَيْهِمَا، أَوْ فِي مَكْرُوهٍ وَإِلا كُرِهَ، وَيَحْرُمُ الاقْتِرَاضُ وَالاسْتِدَانَةُ عَلَى غَيْرِ مُضْطَرٍّ لَمْ يَرْجُ الْوَفَاءَ مِنْ جِهَةٍ ظَاهِرَةٍ فَوْرًا فِي الْحَالِّ، وَعِنْدَ الْحُلُولِ فِي الْمُؤَجَّلِ مَا لَمْ يَعْلَمْ الْمُقْرِضُ بِحَالِهِ».

٢) أما مسألة هل يكون مستطيعًا للحج باقتراضه فيجب عليه حينئذٍ، فالجمهور على خلاف ذلك؛ لأن الأمر بالحج مشروط بالاستطاعة، فلا يدخل في باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

قال الشيرازي الشافعي [اللمع ص١٨، ط. دار الكتب العلمية]: «ما لا يتم المأمور إلا به إذا أُمر بفعل ولم يتم ذلك الفعل إلا بغيره نظرتُ: فإن كان ذلك الأمر مشروطًا بذلك الغير كالاستطاعة في الحج والمال في الزكاة لم يكن الأمر بالحج والزكاة أمرًا بتحصيل ذلك؛ لأن الأمر بالحج لم يتناول من لا استطاعة له وفي الزكاة من لا مال له، فلو ألزمناه تحصيل ذلك ليدخل في الأمر لأسقطنا شرط الأمر، وهذا لا يجوز. وإن كان الأمر مطلقًا غير مشروط كان الأمر بالفعل أمرًا به وبما لا يتم إلا به، وذلك كالطهارة للصلاة، الأمر بالصلاة أمر بالطهارة».

قال ابن قدامة الحنبلي [المغني ٣/ ٢١٦]: «وَلا يَلْزَمُهُ الْحَجُّ بِبَذْلِ غَيْرِهِ لَهُ، وَلا يَصِيرُ مُسْتَطِيعًا بِذَلِكَ، سَوَاءٌ كَانَ الْبَاذِلُ قَرِيبًا أَوْ أَجْنَبِيًّا، وَسَوَاءٌ بَذَلَ لَهُ الرُّكُوبَ وَالزَّادَ أَوْ بَذَلَ لَهُ مَالا. وَعَنْ الشَّافِعِيِّ أَنَّهُ إذَا بَذَلَ لَهُ وَلَدُهُ مَا

يَتَمَكَّنُ بِهِ مِنْ الْحَجِّ لَزِمَهُ؛ لأَنَّهُ أَمْكَنَهُ الْحَجُّ مِنْ غَيْرِ مِنَّةٍ تَلْزَمُهُ وَلا ضَرَرٍ يَلْحَقُهُ فَلَزِمَهُ الْحَجُّ، كَمَا لَوْ مَلَكَ الزَّادَ وَالرَّاحِلَةَ. وَلَنَا أَنَّ قَوْلَ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم-: «**يُوجِبُ الْحَجَّ الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ**» يَتَعَيَّنُ فِيهِ تَقْدِيرُ مِلْكِ ذَلِكَ أَوْ مِلْكِ مَا يَحْصُلُ بِهِ، بِدَلِيلِ مَا لَوْ كَانَ الْبَاذِلُ أَجْنَبِيًّا؛ وَلأَنَّهُ لَيْسَ بِمَالِكٍ لِلزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ وَلا ثَمَنِهِمَا فَلَمْ يَلْزَمْهُ الْحَجُّ كَمَا لَوْ بَذَلَ لَهُ وَالِدُهُ. وَلا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لا يَلْزَمُهُ مِنَّةٌ، وَلَوْ سَلَّمْنَاهُ فَيَبْطُلُ بِبَذْلِ الْوَالِدَةِ، وَبَذْلِ مَنْ لِلْمَبْذُولِ عَلَيْهِ أَيَادٍ كَثِيرَةٌ وَنِعَمٌ».

قال الشيرازي الشافعي [المهذب مع شرحه للنووي ٧/ ٦٨، ط. دار الفكر]: «وإن وجد ما يشتري به الزاد والراحلة وهو محتاج إليه لدَيْن عليه لم يلزمه، حالًّا كان الدين أو مؤجلًا؛ لأن الدَّيْن الحال على الفور، والحج على التراخي فقُدِّم عليه، والمؤجل يحل عليه، فإذا صرف ما معه في الحج لم يجد ما يقضي به الدين».

وقال النووي في شرحه: «هذا الذي ذكره نصَّ عليه الشافعي في الإملاء وأطبق عليه الأصحاب من الطريقين، وفيه وجه شاذ ضعيف أنه إذا كان الدين مؤجلًا أجلًا لا ينقضي إلا بعد رجوعه من الحج لزمه، حكاه الماوردي والمتولي وغيرهما وبه قطع الدارمي، والصواب الأول، وقطع به الجماهير. ونقل كثيرون أنه لا خلاف فيه. قال أصحابنا: ولو رضي صاحب الدين بتأخيره إلى ما بعد الحج لم يلزمه الحج بلا خلاف، قال أصحابنا: ولو كان له دين - فإن أمكن تحصيله في الحال؛ بأن كان حالًا على مليء مُقِرّ، أو عليه بينة فهو كالحال في يده ويجب الحج، وإن لم يمكن تحصيله بأن كان مؤجلًا أو

حالًا على معسر أو جاحد ولا بينة عليه لم يجب الحج بلا خلاف؛ لأنه إذا لم يجب عليه بسبب دين عليه فعدم وجوب الاستدانة أولى. والله أعلم».

٣) أما مسألة الاشتراط ببعض الشروط في العقد، فالأصل في الشرط أنه جائز ما لم يُخِل بأحكام الشريعة، فعن أبي هريرة قال: ((**قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا أحلَّ حرامًا أو حرَّم حلالا**)). أخرجه أبو داود، وصححه ابن حبان، وله شواهد مذكورة في [التلخيص الحبير ٣/ ٩٨، ط. مؤسسة قرطبة].

٣/ ١) أما مسألة اشتراط الاشتراك فلا بأس بذلك، فالشرط جائز كما مر، وقد تم التراضي على ذلك، فعن أَبِي مُوسَى قَالَ: ((**قَالَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «إِنَّ الأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا فِي الْغَزْوِ، أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ جَمَعُوا مَا كَانَ عِنْدَهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسَّوِيَّةِ، فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ**)). أخرجه البخاري ومسلم.

ووجه الدلالة من الحديث: جواز الاشتراك في الشيء المباح وإن كان الدفع بنسب متفاوتة والاقتسام بنسب متساوية، وأن ذلك الاقتسام إنما يكون للمشترك.

٣/ ٢) أما مسألة القُرعة فهي جائزة، وردت لصحتها النصوص، وبها قال جمهور أهل العلم، قال القرطبي المفسِّر [تفسير القرطبي ٤/ ٨٦، ط. دار الكتب المصرية]: «استدل بعض علمائنا بهذه الآية ﴿**وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ**﴾ على إثبات القرعة وهي أصل في شرعنا لكل من أراد العدل في القسمة، وهي سنة

عند جمهور الفقهاء في المستويين في الحجة؛ ليعدل بينهم وتطمئن قلوبهم وترتفع الظِّنَّة عمن يتولى قسمتهم، ولا يُفضل أحدٌ منهم على صاحبه إذا كان المقسوم من جنس واحد اتباعًا للكتاب والسنة... قال أبو عبيد: «وقد عمل بالقرعة ثلاثة من الأنبياء: يونس وزكريا ونبينا محمد -صلى الله عليه وسلم-. قال ابن المنذر: «واستعمال القرعة كالإجماع من أهل العلم فيما يقسم بين الشركاء فلا معنى لقول من ردها. وقد ترجم البخاري في آخر كتاب الشهادات: باب القرعة في المشكلات وقول الله عز و جل ﴿**إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ**﴾ وساق حديث النعمان بن بشير: ((**مثل القائم على حدود الله والمدهن فيها مثل قوم استهموا على سفينة**)). الحديث».

٣/ ٣) في حال فوز المشترك في القرعة الحكومية، يرجع إلى مدخراته في المصرف، فإن كان ماله يكفيه لأداء المناسك فبها ونعمت، وقد وجب عليه الحج عند الجمهور، وأما إن كان ماله لا يكفيه فهو مخير بين الاقتراض وعدمه، لما تقدم برقم «١».

٣/ ٤) يكون هناك توكيل من المودعين للمصرف بإقراض المودعين بالشروط المذكورة، وهذا جائز؛ فالوكالة جائزة بالإجماع، قال ابن قدامة الحنبلي [المغني ٥/ ٦٣]: «كتاب الوكالة وهي جائزة بالكتاب والسنة والإجماع... وأجمعت الأمة على جواز الوكالة في الجملة؛ ولأن الحاجة داعية إلى ذلك؛ فإنه لا يمكن كل واحد فعل ما يحتاج إليه فدعت الحاجة إليها».

وقال ابن قدامة أيضًا [المغني ٥/ ٨٧]: «وَكُلُّ مَنْ صَحَّ تَصَرُّفُهُ فِي شَيْءٍ بِنَفْسِهِ، وَكَانَ مِمَّا تَدْخُلُهُ النِّيَابَةُ صَحَّ أَنْ يُوَكِّلَ فِيهِ رَجُلا كَانَ أَوْ امْرَأَةً، حُرًّا أَوْ عَبْدًا، مُسْلِمًا كَانَ أَوْ كَافِرًا».

وقال الشيخ الدردير المالكي [الشرح الكبير ٣/ ٣٧٧، ط. دار الفكر]: «تَصِحُّ فِي كُلِّ أَمْرٍ يَقْبَلُ النِّيَابَةَ شَرْعًا، وَهُوَ مَا لا يَتَعَيَّنُ فِيهِ الْمُبَاشَرَةُ؛ أَيْ مَا تَجُوزُ فِيهِ النِّيَابَةُ تَصِحُّ فِيهِ الْوَكَالَةُ، وَمَا لا تَجُوزُ فِيهِ النِّيَابَةُ لا تَصِحُّ فِيهِ الْوَكَالَةُ... وَحُكْمُهَا الْجَوَازُ وَقَدْ يَعْرِضُ لَهَا غَيْرُهُ مِنْ بَقِيَّةِ الأَحْكَامِ».

٣/ ٥) أما ضمان الدَّيْن عن طريق ضامن فجائز إجماعًا، قال ابن قدامة الحنبلي [المغني ٤/ ٤٠٠]: «الضمان: ضم ذمة الضامن إلى ذمة المضمون عنه في التزام الحق. فيثبت في ذمتهما جميعًا، ولصاحب الحق مطالبة من شاء منهما... والأصل في جوازه الكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿**وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ**﴾. وقال ابن عباس: الزعيم الكفيل. وأما السنة فما روي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: "**الزعيم غارم**" رواه أبو داود والترمذي وقال: حديث حسن. وروى البخاري عن سلمة بن الأكوع: "**أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أُتي برجل ليصلي عليه، فقال: هل عليه دَيْن؟ قالوا: نعم، ديناران. قال: هل ترك لهما وفاء؟ قالوا: لا. فتأخر. فقيل: لم لا تصلي عليه؟ فقال: ما تنفعه صلاتي وذمته مرهونة؛ إلا إن قام أحدكم فضمنه. فقام أبو قتادة فقال: هما عليَّ يا رسول الله! فَصلَّى عليه النبي -صلى الله عليه وسلم-**". وأجمع المسلمون على جواز الضمان في الجملة».

٣/ ٦) سقوط الدَّيْن بالوفاة -وهذا إن لم يكن له تركة- فلا بأس به، وأما إن كان له تركة فيجب أخذ الدَّيْن من التركة، لكن لا بأس بعدم المطالبة ما دام المشتركون قد وافقوا على ذلك، فالإنسان له أن يتنازل عن حقه، ويجب عليه إن اشتُرط عليه ذلك فوافق، ودليله ما مر برقم «٣».

قال الشيخ الدردير [الشرح الكبير ٣/ ٤١١]: [(وَإِنْ أَبْرَأَ فُلانًا مِمَّا لَهُ قِبَلَهُ أَيْ جِهَتَهُ (أَوْ مِنْ كُلِّ حَقٍّ ، أَوْ أَبْرَأَهُ) وَأَطْلَقَ (بَرِئَ مُطْلَقًا) مِنْ الْحُقُوقِ الْمَالِيَّةِ مَعْلُومَةً، أَوْ مَجْهُولَةً وَدَائِعَ أَوْ غَيْرَهَا».

٣/ ٧) أخذ الأجرة للقائمين على هذا العمل جائز؛ لأنها في مقابل عمل مباح، وليس في مقابل القرض. ومثل هذا لا يحتاج إلى استدلال؛ لشهرته وكثرة دلائله.

٣/ ٨) حصول المصرف للمشتركين على تخفيضات في المشتريات والفنادق ونحوها، كل هذا مشروع، والوكيل يفعل ما فيه مصلحة الموكل ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، "**فعَنْ عُرْوَةَ أَنَّ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم- أَعْطَاهُ دِينَارًا يَشْتَرِي بِهِ شَاةً، فَاشْتَرَى لَهُ بِهِ شَاتَيْنِ، فَبَاعَ إِحْدَاهُمَا بِدِينَارٍ وَجَاءَهُ بِدِينَارٍ وَشَاةٍ**". أخرجه البخاري.

٣/ ٩) أما التأمين فهو جائز، وقد أفتت دار الإفتاء بجوازه سابقًا، وكيَّفتْه على أنه عقد تبرع جائز، ومعلوم أنه يُغتفر في التبرعات ما لا يغتفر في المعاوضات.

قال القَرافي المالكي [الفروق ١/ ١٥١، ط. ط. عالم الكتب]: «وَثَانِيهِمَا مَا هُوَ إِحْسَانٌ صِرْفٌ لا يُقْصَدُ بِهِ تَنْمِيَةُ الْمَالِ كَالصَّدَقَةِ وَالْهِبَةِ وَالإِبْرَاءِ، فَإِنَّ

هَذِهِ التَّصَرُّفَاتِ لا يُقْصَدُ بِهَا تَنْمِيَةُ الْمَالِ بَلْ إنْ فَاتَتْ عَلَى مَنْ أَحْسَنَ إلَيْهِ بِهَا لا ضَرَرَ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ لَمْ يَبْذُلْ شَيْئًا، بِخِلافِ الْقِسْمِ الأَوَّلِ (أي المعاوضة الصِّرفة) إذَا فَاتَ بِالْغَرَرِ وَالْجَهَالاتِ ضَاعَ الْمَالُ الْمَبْذُولُ فِي مُقَابَلَتِهِ، فَاقْتَضَتْ حِكْمَةُ الشَّرْعِ مَنْعَ الْجَهَالَةِ فِيهِ، أَمَّا الإِحْسَانُ الصِّرْفُ فَلا ضَرَرَ فِيهِ فَاقْتَضَتْ حِكْمَةُ الشَّرْعِ وَحَثُّهُ عَلَى الإِحْسَانِ التَّوْسِعَةَ فِيهِ بِكُلِّ طَرِيقٍ بِالْمَعْلُوم وَالْمَجْهُولِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ أَيْسَرُ لِكَثْرَةِ وُقُوعِهِ قَطْعًا وَفِي الْمَنْعِ مِنْ ذَلِكَ وَسِيلَةٌ إلَى تَقْلِيلِهِ». والتأمين المسؤول عنه من قبيل الإحسان الصِّرْف.

ومما تقدم يعلم أنه لا بأس بما ورد في الاقتراح الوارد بالسؤال، ويجاب السائل بجواز ما سأل جملة وتفصيلًا، والله أعلم.

❁❁❁

تعارض الحج مع تزويج الابن

السؤال

أمتلك مبلغا من المال أستطيع به أداء فريضة الحج، ولا يوجد ما يمنعني من أداء الفريضة بهذا المال غير أنه لا يكفي إلا لأحد أمرين: فإما أن أؤدي به فريضة الحج هذا العام؛ وإما أن أدفعه في تكاليف زواج ابني حتى يعف نفسه ويكمل نصف دينه، وهو جدير بهذه المساعدة وفي حاجة إليها وإلا تأخر زواجه طويلا، فأي الأمرين أحق بالتقديم وإنفاق المال فيه؟ أفتوني مأجورين إن شاء الله فإنني في حيرة شديدة.

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد... فقد قال الله عز وجل في كتابه الكريم: ﴿ **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلا** ﴾ [آل عمران: ٩٧] فكان الحج عبادة واجبة حقا لله تعالى على كل مستطيع، وفي صحيح مسلم عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: «**خَطَبَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ اللهُ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ، فَحُجُّوا، فَقَالَ رَجُلٌ: أَكُلَّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللهِ؟ فَسَكَتَ حَتَّى قَالَهَا ثَلَاثًا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْ قُلْتُ: نَعَمْ لَوَجَبَتْ، وَلَمَا اسْتَطَعْتُمْ، ثُمَّ قَالَ: ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ**».

فأفاد الحديث الشريف تقييد وجوب الحج بالاستطاعة؛ لامتناع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الإجابة بما يلزم عنه وجوب الحج على المستطيع وغير المستطيع، ولإيمائه صلى الله عليه وآله وسلم إلى أن رحمته بالأمة أن تكلف ما لا تستطيعه هو علة تركه الجواب، ثم لتصريحه عليه الصلاة والسلام بأن أمره يقتضي من المكلفين امتثاله قدر استطاعتهم فقال: «**فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ**»، وأجمعت الأمة على وجوب الحج على المستطيع في العمر مرة واحدة، فهي عبادة العمر. [المغني لابن قدامة ٣/ ٨٥، ط. دار إحياء التراث العربي].

وقد أجمع العلماء على خمسة شروط يجب بها الحج وهي: «الإسلام» و«البلوغ» و«العقل» و«الحرية» و«الاستطاعة»، ولم يعرف للعلماء في هذا خلاف [مغني المحتاج ٢/ ٢١٠، ط. دار الكتب العلمية. والمغني لابن قدامة ٣/ ٨٥].

ويفسر الإمام الباجي المالكي الاستطاعة فيقول في المنتقى شرح الموطأ [٢/ ٢٦٨- ٢٦٩، ط. دار الكتاب الإسلامي]: «هي الاستطاعة على الوصول إلى البيت من غير خروج عن عادة، وذلك يختلف باختلاف أحوال الناس، فمن كانت عادته السفر ماشيا واستطاع أن يتوصل إلى الحج بذلك لزمه الحج وإن لم يجد راحلة، ومن كانت عادته سؤال الناس وتكففهم وأمكنه التوصل به لزمه الحج وإن لم يجد زادا، ومن كانت عادته الركوب والغنى عن الناس وتعذر عليه في التوصل إلى الحج أحدهما لم يلزمه الحج» اهـ.

فمتى توفر شرط الاستطاعة مع سائر شروط الوجوب فقد لزم المسلم البالغ العاقل الحر أن يؤدي حج فريضة الإسلام، وما لم يؤدِّ هذه الفريضة وهو متمكن من الأداء حتى فات موسم الحج تعلقت هذه الفريضة بذمته واستقرت فيها وصارت دينا عليه سواء ظلت الاستطاعة متوفرة له أم لا، ولا تبرأ ذمته أبدا حتى يؤديها أو تؤدى عنه إذا عجز أو مات بأن يقتطع له من تركته ما يحج به عنه، كسائر الديون التي لا تسقط عنه مهما لم يستطع الوفاء بها بعد أن تعلقت بذمته، وهذا على الرغم من اختلاف العلماء في أن وجوب الحج على الفور أم على التراخي، فإنه بتركه الحج وهو متمكن من أدائه يستقر وجوبه في ذمته دينا عليه.

قال الإمام النووي في المجموع [٨/ ٢٨٩، ط. المنيرية]: «وإن كانت حجة وجبت في هذه السنة بأن استطاع في هذه السنة دون ما قبلها فقد استقر الوجوب في ذمته لتمكنه، والأولى أن يحرم بها في هذه السنة وله التأخير؛ لأن الحج عندنا على التراخي» اهـ.

ويلخص النووي مذاهب العلماء في الفور والتراخي فيقول [المجموع ٧/ ٨٦]: «فرع في مذاهب العلماء في كون الحج على الفور أو التراخي: قد ذكرنا أن مذهبنا أنه على التراخي، وبه قال الأوزاعي والثوري ومحمد بن الحسن، ونقله الماوردي عن ابن عباس وأنس وجابر وعطاء وطاوس رضي الله عنهم، وقال مالك وأبو يوسف: هو على الفور، وهو قول المزني كما سبق، وهو قول جمهور أصحاب أبي حنيفة، ولا نص لأبي حنيفة في ذلك» اهـ.

ومما استدل به القائلون بوجوب الحج على التراخي ما ذكره النووي في المجموع قائلًا [٧/ ٨٩]: «واحتج أصحابنا أيضا بالأحاديث الصحيحة المستفيضة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر في حجة الوداع من لم يكن معه هدي أن يفتتح الإحرام بالحج، ويجعله عمرة، وهذا صريح في جواز تأخير الحج مع التمكن. واحتج أصحابنا أيضا بأنه إذا أخره من سنة إلى سنة أو أكثر، وفعله، يسمى مؤديا للحج لا قاضيا بإجماع المسلمين، هكذا نقل الإجماع فيه القاضي أبو الطيب وغيره، ونقل الاتفاق عليه أيضا القاضي حسين وآخرون ولو حرم التأخير لكان قضاء لا أداء» اهـ. وهذا هو القول الراجح في مسألة الفور والتراخي.

ولو خشي بتأخير الحج احتمال أن يفوته ولا يتمكن ثانية من أدائه بسبب مرض أو هرم أو هلاك مال ونحو ذلك، ففي عصيانه بالتأخير وجهان عند الشافعية أصحهما عدم الجواز، قال النووي في المجموع [٧/ ٨٦]: «إذا وجدت شروط وجوب الحج وجب التراخي على ما نص عليه الشافعي، واتفق عليه الأصحاب إلا المزني، فقال: هو على الفور، فعلى المذهب يجوز تأخيره بعد سنة الإمكان ما لم يخش العضب، فإن خشيه فوجهان مشهوران في كتب الخراسانيين، حكاهما إمام الحرمين والبغوي والمتولي وصاحب العدة وآخرون، وقال الرافعي: (أصحهما) لا يجوز؛ لأن الواجب الموسع لا يجوز تأخيره إلا بشرط أن يغلب على الظن السلامة إلى وقت فعله، وهذا مفقود في مسألتنا. (والثاني): يجوز؛ لأن أصل الحج على التراخي، فلا يتغير

بأمر محتمل، قال المتولي: ويجري هذان الوجهان فيمن خاف أن يهلك ماله، هل له تأخير الحج أم لا؟» اهـ.

وهذا إذا خشي احتمال الفوات، أما لو غلب على ظنه أنه يفوته أو أنه يموت أو يفقد الاستطاعة قبل التمكن ثانية من الأداء فيحرم عليه تأخيره حينئذ؛ لأنه أبيح له التأخير لا التفويت.

قال الشربيني الخطيب في مغني المحتاج [٢/ ٢٠٧، ط. دار الكتب العلمية]: «التأخير إنما يجوز بشرط العزم على الفعل في المستقبل كما مر بيانه في الصلاة، وأن لا يتضيق بنذر أو قضاء أو خوف عضب، فلو خشي من وجب عليه الحج أو العمرة العضب حرم عليه التأخير؛ لأن الواجب الموسع إنما يجوز تأخيره بشرط أن يغلب على الظن السلامة إلى وقت فعله» اهـ. وعلى هذا فلو غلب على ظن الأب المتمكن من الحج أنه لو أنفق ماله في تزويج الابن لن يتمكن ثانية من أداء فريضة الحج تعين عليه إنفاقه في الحج وحرم إنفاقه في غيره مما لم يكن من الضروريات أو الحاجيات التي تنزل بمنزلة الضرورة.

ومما تفرد به المذهب الحنبلي دون سائر المذاهب الفقهية: القول بوجوب إعفاف الابن إذا احتاج للنكاح بشرط أن يكون ممن تلزم الأب نفقته، قال المرداوي في الإنصاف [٩/ ٤٠٤، ط. دار إحياء التراث العربي]: «يجب على الرجل إعفاف من وجبت نفقته عليه من الآباء والأجداد والأبناء وأبنائهم وغيرهم، ممن تجب عليه نفقتهم. وهذا الصحيح من المذهب. وهو من مفردات المذهب وما يتفرع عليها» اهـ.

وفي إلزام الابن بتزويج الأم قال البهوتي الحنبلي في كشاف القناع [٥/ ٤٨٦، ط. دار الكتب العلمية]: «(ويلزمه إعفاف أمه كأبيه إذا طلبت ذلك وخطبها كفء) قال القاضي: ولو سلم فالأب آكد؛ لأنه لا يتصور؛ لأن الإعفاف لها بالتزويج ونفقتها على الزوج. قال في الفروع: ويتوجه تلزمه نفقته إن تعذر تزويج بدونها وهو ظاهر القول الأول» اهـ. ويفهم من هذا أنه إذا تعذر أيضا تزويج الابن المكتسب -اكتسابًا لا يفي بحاجته للزواج- وإعفافه بدون نفقة زائدة عما يمكنه اكتسابه لزم الأب نفقته وتزويجه.

وحيث وجبت نفقة التزويج على الأب بحيث لم يمكنه الجمع بين النفقة وأداء الحج، قدمت النفقة والتزويج على الحج في حالة أن يخشى على ابنه العنت؛ لأن حاجته حينئذ كحاجة نفسه للزواج وهي مقدمة على الحج في تلك الحالة، وفسر بعض الحنابلة العنت بمشقة العزوبة والحاجة للمتعة أو الخدمة لكبر سن أو سقم أو غيرها، لكن قال المرداوي: إن الصحيح في مذهبهم تفسيره بخشية مواقعة المحظور أي الزنا، يقول المرداوي في الإنصاف [٨/ ١٣٩-١٤٠]: «قال الزركشي: فسر العنت القاضي أبو يعلى وأبو الحسين، وابن عقيل، والشيرازي، وأبو محمد: بالزنا. وكذا صاحب المستوعب. وفسره بذلك في الترغيب، والبلغة، وقال: فلو كان يقدر على الصبر، لكن يؤدي صبره إلى مرض، جاز له نكاح الأمة. وفسره المجد في محرره وصاحب الرعايتين، والحاوي الصغير، والوجيز، والمنور، وتذكرة ابن عبدوس وغيرهم: بعنت العزوبة، إما لحاجة المتعة، وإما للحاجة إلى

خدمة المرأة، لكبر أو سقم أو غيرهما. وقالوا: نص عليه. وهو ظاهر ما قدمه في الفروع. وقال: ولم يذكر جماعة الخدمة» اهـ.

قال المرداوي في الإنصاف [٨/ ٩]: «من خاف العنت، فالنكاح في حق هذا واجب، قولا واحدا، إلا أن ابن عقيل ذكر رواية: أنه غير واجب. ويأتي كلامه في تعداد الطرق. قال الزركشي: ولعله أراد بخوف العنت: خوف المرض والمشقة، لا خوف الزنا. فإن العنت يفسر بكل واحد من هذه. تنبيهات: أحدها: العنت هنا: هو الزنا على الصحيح. وقيل: هو الهلاك بالزنا. ذكره في المستوعب. الثاني: مراده بقوله: إلا أن يخاف على نفسه مواقعة المحظور، إذا علم وقوع ذلك أو ظنه، قاله الأصحاب. وقال في الفروع: ويتوجه إذا علم وقوعه فقط. الثالث: هذه الأقسام الثلاثة: هي أصح الطرق. وهي طريقة المصنف، والشارح، وغيرهما. قال الزركشي: هي الطريقة المشهورة» اهـ.

ويقول أيضًا في المرجع السابق [٣/ ٤٠٤]: «إذا خاف العنت من يقدر على الحج، قدم النكاح عليه، على الصحيح من المذهب، نص عليه، وعليه جماهير الأصحاب، وقطع به أكثرهم لوجوبه إذن» اهـ. وقال ابن قدامة في المغني [٣/ ٢١٧، ط. مكتبة القاهرة]: «وإن احتاج إلى النكاح، وخاف على نفسه العنت، قدم التزويج؛ لأنه واجب عليه، ولا غنى به عنه، فهو كنفقته، وإن لم يخف، قدم الحج؛ لأن النكاح تطوع، فلا يقدم على الحج الواجب» اهـ. فعلى هذا يجوز على قول بعض الحنابلة -وهم من فسروا العنت بمشقة العزوبة- تقديم تزويج الابن وإعفافه على الحج إذا كانت ممن تلزمه نفقته.

ومما زاده علماء المذهب الحنفي في شروط وجوب الحج: شرط «الوقت». والمقصود به أن تتوفر سائر شروط الوجوب في وقت خروج أهل البلد التي فيها المكلف للحج، فمهما توفرت الشروط قبل وقت الخروج لم يتعلق الوجوب بذمته، فلا يجب عليه الحج، كما لا يجب عليه أيضا الانتظار لتحصيل شروط الوجوب، وبالتالي فله أن ينفق ماله ويشتري به ما يشاء ما دام ذلك قبل وقت الخروج للحج، وعلى هذا فيجوز له أن يصرف المال في تزويج ابنه قبل حلول الوقت؛ وذلك كمن بلغ ماله نصاب الزكاة ولم يحل عليه الحول فله أن ينفقه كيف شاء أو يدخره ويؤدي زكاته.

جاء في حاشية ابن عابدين على الدر المختار [٢/ ٤٥٨، ط. دار الكتب العلمية]: «شروط الوجوب وهي: التي إذا وجدت بتمامها وجب الحج وإلا فلا، وهي سبعة: الإسلام، والعلم بالوجوب لمن في دار الحرب، والبلوغ، والعقل، والحرية، والاستطاعة، والوقت: أي القدرة في أشهر الحج أو في وقت خروج أهل بلده على ما يأتي» اهـ.

ويقول ابن عابدين في الحاشية [٢/ ٤٦٢]: «والذي رأيته في الخلاصة هكذا وإن لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك، وعنده دراهم تبلغ به الحج وتبلغ ثمن مسكن وخادم وطعام وقوت، وجب عليه الحج، وإن جعلها في غيره أثم، اهـ. لكن هذا إذا كان وقت خروج أهل بلده كما صرح به في اللباب، أما قبله فيشتري به ما شاء؛ لأنه قبل الوجوب» اهـ.

ويقول الحصكفي في الدر المختار [٢/ ٤٦١، ومعه حاشية ابن عابدين، ط. دار الكتب العلمية]: «ولو وهب الأب لابنه مالا يحج به لم يجب قبوله؛

لأن شرائط الوجوب لا يجب تحصيلها وهذا منها باتفاق الفقهاء... وفي الأشباه: معه ألف وخاف العزوبة إن كان قبل خروج أهل بلده فله التزوج، ولو وقته لزمه الحج» اهـ.

وقال العلامة الكاساني الحنفي في بدائع الصنائع [٢/ ١٢٥، ط. دار الكتب العلمية]: «ما ذكرنا من الشرائط لوجوب الحج من الزاد، والراحلة، وغير ذلك يعتبر وجودها وقت خروج أهل بلده، حتى لو ملك الزاد والراحلة في أول السنة قبل أشهر الحج، وقبل أن يخرج أهل بلده إلى مكة؛ فهو في سعة من صرف ذلك إلى حيث أحب؛ لأنه لا يلزمه التأهب للحج قبل خروج أهل بلده؛ لأنه لم يجب عليه الحج قبله، ومن لا حج عليه لا يلزمه التأهب للحج فكان بسبيل من التصرف في ماله كيف شاء، وإذا صرف ماله ثم خرج أهل بلده لا يجب عليه الحج، فأما إذا جاء وقت الخروج والمال في يده؛ فليس له أن يصرفه إلى غيره على قول من يقول بالوجوب على الفور؛ لأنه إذا جاء وقت خروج أهل بلده فقد وجب عليه الحج لوجود الاستطاعة فيلزمه التأهب للحج، فلا يجوز له صرفه إلى غيره كالمسافر إذا كان معه ماء للطهارة وقد قرب الوقت لا يجوز له استهلاكه في غير الطهارة، فإن صرفه إلى غير الحج أثم وعليه الحج» اهـ.

وبناء على ما سبق وفي واقعة السؤال: يتبين أنه إذا كان هذا العام هو العام الذي تتمكن فيه لأول مرة من أداء فريضة الحج بما امتلكته من الأموال؛ فيجوز لك أن تنفق المال في زواج ابنك وفقا لمذهب السادة الحنفية والشافعية، وذلك ما لم يدخل الوقت الذي يخرج فيه أهل بلدك التي تقيم فيها

للحج؛ فإن دخل الوقت تعلق الحج بذمتك وحرم عليك تفويته بإنفاق المال في غيره مما لم يكن ضروريا لك ولمن يلزمك نفقتهم ما لم يغلب على ظنك التمكن مرة ثانية من أداء الفريضة، فإن غلب على ظنك التمكن جاز إنفاقه في تزويج ابنك، أما إذا كانت نفقة الابن لازمة عليك وكان يتعذر تزويجه بغير مساعدتك المالية له وبحيث تخشى عليه العنت والوقوع في المحرمات فحينئذ لك أن تقدم التزويج على الحج بناء على مذهب الحنابلة، وإلا فإن لم تخش عليه العنت فالزواج حينئذ يكون مندوبا والحج هو الفرض فيقدم.
والله تعالى أعلم.

۞۞۞

الحج عن المتوفى

السؤال

أنا مصري مقيم في الإمارات توفِّي لي قريب من مصر لم يحج عن نفسه مع استطاعته للحج، فهل يجب علي أن أحج عنه؟ وإذا كان يجب فما هو الميقات الواجب علي أن أحج منه؟

الجواب

هذا السؤال من شقين، الأول: الحج عن الميت المستطيع. والثاني: ميقات من يحج عن غيره.

أما الأول: فقد أصدرت بخصوصه دارُ الإفتاء المصرية عدةَ فتاوى خلال السنوات السابقة، ومفادها: أن من استطاع الحج فلم يحج حتى مات وجب الإحجاج عنه من تركته، لما روي أن رجلًا قال: «**يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ أَبِي مَاتَ وَلَمْ يَحُجَّ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ**» [رواه النسائي].

فشبَّه الرسول صلى الله عليه وسلم الحج بالدَّين الذي لا يسقط بالموت، فوجب أن يتساويا في الحكم. ويشترط فيمن يحج عنه أن يكون قد حج عن نفسه؛ لما روي «**أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سَمِعَ رَجُلًا يَقُولُ: لَبَّيْكَ عَنْ شُبْرُمَةَ، قَالَ: مَنْ شُبْرُمَةُ؟ قَالَ: أَخٌ لِي -أَوْ: قَرِيبٌ لِي- قَالَ: حَجَجْتَ عَنْ نَفْسِكَ؟ قَالَ: لا، قَالَ: حُجَّ عَنْ نَفْسِكَ ثُمَّ حُجَّ عَنْ شُبْرُمَةَ**». [رواه أبو داود وابن ماجه وصححه ابن حبان].

وأما الثاني: فقد اختلف فقهاء المذاهب في ميقات النائب عن الغير في الحج، هل هو ميقات النائب أو المنوب عنه، فيرى الحنفية والحنابلة أن من حج عن غيره فإن ميقاته المكاني ميقات من يحج عنه، فلو أن كوفيًّا حَجَّ عن مصري فإن ميقاته ميقات أهل مصر لا العراق، واستدلوا على ذلك بأن الحج واجب على الميت من بلده، فوجب أن ينوب عنه منه؛ لأن القضاء يكون على وفق الأداء كقضاء الصلاة والصيام.

ويرى المالكية التفصيل، فإن عُيِّن للنائب موضع للإحرام بأن يحج من بلد كذا فعليه الالتزام بميقات هذا البلد ولو كان غير بلده أو بلد المتوفى، وإلا بأن لم يُعيَّن له موضع فعليه الإحرام من بلد الميت كما هو كلام الحنفية والحنابلة.

أما الشافعية ففرقوا بين حجة الإسلام والتطوع، فقالوا بقول الحنفية والحنابلة في حجة الفرض، وبقول المالكية في حج التطوع. وفيما يلي نصوص العلماء التي تبين ذلك:

يقول السرخسي الحنفي في المبسوط: «وإذا كان أمر بالحج فبدأ واعتمر في أشهر الحج، ثم حج من مكة كان مخالفًا في قولهم جميعا؛ لأنه مأمور بأن يحج عن الميت من الميقات، والمتمتع يحج من جوف مكة فكان هذا غير ما أمر به، ولأنه مأمور بالإنفاق في سفر يعمل فيه للميت، وإنما أنفق في سفر كان عاملًا فيه لنفسه؛ لأن سفره كان للعمرة وهو في العمرة عامل لنفسه» [٤/ ١٥٦، ط. دار الفكر].

يقول ابن نجيم الحنفي في «الكنز» عند قول الزيلعي: «وأما شرائط جواز النيابة فمنها أن يكون المحجوج عنه عاجزًا»، قال: «ذكر العلامة رحمه الله الشيخ السندي في منسكه الكبير: أن من شروط صحة الحج عن الآمر أن يحرم من الميقات، فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مكة يضمن في قولهم جميعًا» [٣/ ٦٦، ط. دار الكتاب الإسلامي].

وفي شرح الخرشي المالكي على مختصر خليل: «(ص) كميقات الميت (ش) يعني: أن الميت إن عَيَّن للأجير موضعَ إحرامه فلا كلام، وإن لم يُعيِّن له ذلك بل أطلق له فإنه يتعين على الأجير أن يحرم من ميقات الميت، أي: الذي كان يحرم منه كالجحفة للمصري والمغربي والشامي، ويلملم لأهل اليمن» [٢/ ٩٠، ط. دار الفكر].

وقال الشمس الرملي الشافعي في نهاية المحتاج: «(وتصح) الوصية (بحج تطوع في الأظهر) بناء على جواز النيابة فيه وهو الأظهر (ويحج من بلده أو الميقات) أو من غيرهما إن كان أبعد من الميقات (كما قيَّد) عملًا بوصيته (وإن أطلق) الوصية (فمن الميقات) يحج عنه (في الأصح) حملًا على أقل الدرجات (وحجة الإسلام) وإن لم يوص بها تحسب على المشهور (من رأس المال) كسائر الديون (وإن أطلق الوصية بها فمن رأس المال وقيل من الثلث ويحج) عنه (من الميقات) لأنه الواجب» [٦/ ٨٩، ط. دار الفكر].

وفي الإنصاف للمرداوي الحنبلي: «(ومن وجب عليه الحج فتوفي قبله أخرج عنه من جميع ماله حجة وعمرة) بلا نزاع، وسواء فرط أو لا، ويكون

من حيث وجب عليه على الصحيح من المذهب، نص عليه، وعليه جماهير الأصحاب» [٣/ ٤٠٩، ط. دار إحياء التراث العربي].

وعلى ما ذكر: فعلى قريب المتوفى الإحجاج عنه من تركته، سواء بنفسه أو باستئجار من يقوم بذلك، أما عن ميقاته المكاني فهو ميقات المنوب عنه لا النائب، فعليه الإحرام من ميقات أهل مصر، ونرى بخصوص حالة السائل أنه إذا شق عليه ذلك فالأمر فيه سعة فله أن يُحرِم من ميقاته هو لا ميقات قريبه، وميقاته هو ميقات أهل نجد قرن المنازل ويسمى حاليًا «السيل الكبير»، ويلزمه والحالة هذه دم لفواته الإحرام من الميقات. والله تعالى أعلم.

استعمال الصابون المعطر للمحرم

السؤال

ما حكم استعمال المحرم للصابون المعطر؟

الجواب

اتفق الفقهاء على أن التطيب أثناء الإحرام في البدن أو الثوب محظور؛ وذلك لأن المحرم شأنه أن يكون أشعث أغبر، والتطيب ينافي ذلك، أما التطيب للإحرام قبل الدخول فيه فمسنون عند الجمهور استعدادا للإحرام لما روت عائشة رضي الله عنها قالت: «**كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه قبل أن يحرم، ولحله قبل أن يطوف بالبيت**». (متفق عليه)، وقالت: «**كأني أنظر إلى وبيص الطيب في مفارق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم**». (متفق عليه)، أي: بريق ولمعان الطيب.

وأجاز الشافعية والحنابلة غسل المحرم شعره وبدنه بما يزيل عنه الوسخ مما لا طيب فيه، بنحو خطمي وسدر، وعللوا ذلك بأنه لا زينة فيه ولا يستعمل للطيب، وإنما هو لإزالة الأوساخ والأدران. والخطمي: نبات يدق ورقه يابسا ويغسل به الرأس، والسدر: نوع شجر ورقه له رائحة ذكية يخلط ورقه مع الماء ويستعمل في التنظيف.

ومما يستأنس به في هذا المقام أن الشافعية والحنابلة لا يمنعون استعمال المحرم لكل ما له رائحة عطرية مطلقا، بل شرط المنع أن يستعمل للتطيب، ولذلك لم يمنعوا من أكل الفاكهة كالتفاح وغيره لأنها تقصد للأكل غالبا،

وكذا القرنفل ونحوه مما يستعمل للتداوي به، فما يستنبت بغير قصد الطيب فلا فدية فيه وإن كانت له رائحة ما دام أنه لا يستعمل للتطيب، لكنهم مع ذلك قالوا بأن الترك أولى.

وأجاز المالكية استعمال ما يزيل الوسخ والقذر مما لا طيب فيه، بخلاف ما فيه طيب فإن استعماله موجب للفدية. ومنع الحنفية كل ما ذكر.

يقول الكاساني الحنفي في البدائع (٢/ ١٩٠، ١٩١، ط. دار الكتب العلمية): «ولو داوى بالزيت جرحه أو شقوق رجليه فلا كفارة عليه؛ لأنه ليس بطيب بنفسه وإن كان أصل الطيب لكنه ما استعمله على وجه الطيب، فلا تجب به الكفارة، بخلاف ما إذا تداوى بالطيب لا للتطيب أنه تجب به الكفارة لأنه طيب في نفسه فيستوي فيه استعماله للتطيب أو لغيره».

وقال: «فإن غسل رأسه ولحيته بالخطمي فعليه دم في قول أبي حنيفة، وعند أبي يوسف ومحمد عليه صدقة. لهما أن الخطمي ليس بطيب وإنما يزيل الوسخ فأشبه الأشنان، فلا يجب به الدم وتجب الصدقة؛ لأنه يقتل الهوام لا لأنه طِيب. ولأبي حنيفة أن الخطمي طِيب؛ لأن له رائحة طيبة فيجب به الدم كسائر أنواع الطيب ولأنه يزيل الشعث ويقتل الهوام فأشبه الحلق».

وفي الدر المختار للحصكفي: «(الواجب دم على محرم بالغ إن طيب عضوا... أو ادهن بزيت أو حل) بفتح المهملة: الشيرج (ولو) كانا (خالصين) لأنهما أصل الطيب بخلاف بقية الأدهان (فلو أكله) أو استعطه (أو داوى به) جراحه أو (شقوق رجليه أو أقطر في أذنيه لا يجب دم ولا صدقة) اتفاقا».

قال ابن عابدين: «(قوله اتفاقا) لأنه ليس بطيب من كل وجه، فإذا لم يستعمل على وجه التطيب لم يظهر حكم الطيب فيه». (٢/ ٥٤٣، ط. دار الفكر).

والشيرج: هو زيت السمسم، كما في المعجم الوسيط (مادة: ش ر ج، ط. مجمع اللغة العربية).

وقال الخرشي المالكي في شرحه على مختصر خليل: «(ص) إلا غسل يديه بمزيله (ش) أي من غير طيب كحرض بضمتين آخره ضاد سند، وهو الغاسول والأشنان والصابون وكل ما ينقي الزفر، ويجتنب ما كان من قبيل الرياحين والفواكه المطيبة التي تبقى في اليد رائحتها لما فيه من التشبيه بالتطيب فإن خلط مع الأشنان وشبهه شيء مما له ريح فإن كان مما لو استعمل مفردا لم يفتد منه فكذلك إذا خلطه. اهـ.. وأفهم المزيل أن الغسل بغيره أحرى أيضا، والضمير في بمزيله للوسخ». (٢/ ٣٥١، ط. دار الفكر).

وقال الدردير المالكي في الشرح الكبير: «... (إلا غسل يديه) من وسخ (بمزيله) أي الوسخ فلا يحرم إن لم يكن المزيل مطيبا».

يقول الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير: «(قوله: إن لم يكن المزيل مطيبا) أي والصابون، ومفهومه أنه لو كان المزيل مطيبا فإنه يحرم غسل اليدين به وفيه الفدية، وذلك كالرياحين إذا جففت وطحنت لأجل غسل اليد بها». (٢/ ٦٠، ط. دار الفكر).

وقال ابن حجر الهيتمي الشافعي في تحفة المحتاج: «(ولا يكره) للمحرم (غسل رأسه وبدنه بخطمي) ونحو سدر؛ لأنه لإزالة الوسخ بخلاف

الدهن فإنه للتنمية المشابهة للطيب. نعم الأولى ترك ذلك حتى في ملبوسه أي ما لم يفحش وسخه كما هو ظاهر». (٤/ ١٦٩، ط. دار إحياء التراث العربي).

قال الشرواني مُحشِّيًا: «(ونحو سدر) أي كصابون لا طيب فيه».

وقال الرملي في نهاية المحتاج: «ولا تطيب بفاكهة كتفاح وسفرجل وأترج وغيرها؛ لأنها تقصد للأكل غالبا، ولا بنحو دواء كقرنفل وقرفا وسائر الأبازير الطيبة؛ لأن المقصود منها غالبا التداوي بها، ولا بنحو زهر بادية كشيح وقيصوم إذ لا يقصد منها الطيب». (٣/ ٣٣٤، ط. دار الفكر).

وفي الواضح لابن عقيل الحنبلي رواية أن لا فدية بادِّهانه بدهن فيه طيب؛ لعدم قصده (راجع: الفروع لابن مفلح ٥/ ٤٣٦، ط. مؤسسة الرسالة). فيمكن التخريج على تعليل هذه الرواية أن المحرم يرخص له استخدام المنظفات وإن خالطها طيب لعدم قصده.

فعلى ما ذكر: فلا مانع من استعمال الصابون المعطر ما دام أنه لا يستعمل للتطيب، بل للنظافة وإزالة الأوساخ؛ لأن العطر الموجود في الصابون ليس من العطر الذي يقصد للتطيب، وإن كان الأحوط عدم استعماله؛ خروجا من الخلاف. والله تعالى أعلم.

استلام المحرم الحجر أو مسه الكعبة إذا رأى عليهما أثر الطيب

السؤال

هل يجوز استلام الحجر أو مس الكعبة من المحرم إذا رأى عليهما أثر الطيب؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه وبعد، فاستلام الحجر الأسود في كل شوط طواف للمحرم سنة، فلقد أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن عمر: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ((**كان لا يستلم إلا الحجر والركن اليماني**)).

وأخرج مسلم عن نافع عن ابن عمر أنه قال: «ما تركت استلام هذين الركنين: اليماني والحجر منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما في شدة ولا رخاء».

وعند العجز عن الاستلام باليد يستلم الإنسان بشيء في يده، فإن لم يمكنه استلامه أصلاً أشار إليه وكبر؛ لحديث ابن عباس قال: ((**طاف النبي صلى الله عليه وسلم على بعير كلما أتى الركن أشار إليه وكبر**)). (أخرجه البخاري).

قال أبو الحسن في شرح الرسالة: «ومن سنن الطواف استلام الحجر الأسود أول الطواف كما قدمنا، ويستحب استلام الحجر الأسود في أول كل

شوط ما عدا الأول فهو سنة، ويستلم الحجر الأسود كلما مر به، كما ذكرنا أولا، وهو أن يستلمه بفيه إن قدر، وإلا وضع يده عليه ثم يضعها على فيه من غير تقبيل». (حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني ١/ ٥٣٢، ط. دار الفكر).

قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري الشافعي: ومن السنن أن يستلم الحجر الأسود بيده أول طوافه، ثم يقبله، رواه الشيخان، وللزحمة المانعة من تقبيله والسجود عليه يستلم بيده، وإن عجز عن استلامه بها فبعود، أو نحوه كَيِده، يستلم ثم يقبله. أي ما استلم به فيهما لخبر الصحيحين: "**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**"، لخبر مسلم: أن ابن عمر استلمه، ثم قبل يده، وقال: ما تركته منذ رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يفعله. فإن عجز عن استلامه أشار إليه باليد. قال في المجموع وغيره: أو بشيء فيها، ثم قبل ما أشار به لخبر البخاري: "**أنه صلى الله عليه وسلم طاف على بعير كلما أتى الركن أشار إليه بشيء عنده وكبر**". (أسنى المطالب شرح روض الطالب ١/ ٤٨٠، ط. دار الكتاب الإسلامي).

وأما مس الكعبة فقد يكون للتبرك، وقد يكون للتعلق بأستار الكعبة للدعاء والتضرع وقد يكون للالتصاق بالملتزم على ما هو السنة في الالتصاق بالملتزم، فهذه أمور مستحبة مندوب إليها، لما روى عمرو بن شعيب عن أبيه قال: طفت مع عبد الله، فلما جئنا دبر الكعبة قلت: ألا تتعوذ؟ قال: نعوذ بالله من النار، ثم مضى حتى استلم الحجر، وأقام بين الركن والباب، فوضع

صدره ووجهه وذراعيه وكفيه هكذا، وبسطهما بسطا، ثم قال: هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله. (أخرجه أبو داود).

وأخرج عبد الرزاق، عن معمر قال: رأيت أيوب يلصق بالبيت صدره ويديه. وعنه عن هشام بن عروة عن أبيه أنه: كان يلصق بالبيت صدره ويده وبطنه.

والعرب كانوا قبل الإسلام إذا أراد أحد منهم أن يؤمن نفسه دخل الكعبة وتعلق بأستارها، فعن مصعب بن سعد، عن أبيه قال: لما كان يوم فتح مكة أمن النبي صلى الله عليه وسلم الناس إلا أربعة نفر وامرأتين، وقال: «**اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة: عكرمة بن أبي جهل، وعبد الله بن خطل، ومقيس بن صبابة، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح**». (أخرجه النسائي وأبو داود). فدل هذا على أن التعلق بأستار الكعبة أمر معلوم في الجاهلية والإسلام.

ومس الطيب الذي الغرض منه التطيُّب للمُحرم مُحرَّم، فالمُحرِم ممنوع من استعمال الطيب في بدنه أو في إزاره، أو ردائه، وجميع ثيابه، وفراشه، ونعله حتى لو عَلِق بنعله طِيبٌ وجب أن يبادر لنزعه، ولا يضع عليه ثوبا مسه الورس أو الزعفران، أو نحوهما من صبغ له طيب، كذلك لا يجوز له حمل طِيب تفوح رائحته، فلقد أخرج البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: قام رجل فقال: يا رسول الله ماذا تأمرنا أن نلبس من الثياب في الإحرام؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**لا تلبسوا القميص، ولا السراويلات، ولا العمائم، ولا البرانس إلا أن يكون أحد ليست له نعلان،**

فليلبس الخفين، وليقطع أسفل من الكعبين، ولا تلبسوا شيئا مسه زعفران، ولا الورس)).

قال صاحب المغني: [ولا يدهن بما فيه طِيب، وما لا طِيب فيه]. (المغني ٣/ ٣٠٠، ط. الكتاب العربي).

قال الرحيباني الحنبلي: «يحرم تعمُّد الطيب إجماعا، مسا، وشما، واستعمالا؛ لحديث: ((**ولا ثوبا مسه ورس ولا زعفران**))، وأمره يعلى بن أمية بغسل الطيب، وقوله في المحرم الذي وقصته ناقته: «لا تحنطوه»، متفق عليهما، ولمسلم: «لا تمسوه بطيب»، فمتى طيب محرم ثوبه أو بدنه أو شيئا منهما حرم، وفدى». (مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ٢/ ٣٣٢، ط. بيروت).

وأما بخصوص طيب الكعبة؛ فإن كان المحرم يريد التبرك بها فجائز، وإن شم الطيب أو علقت به رائحته؛ لأن الرائحة انتقلت بالمجاورة. وأما إذا وضع يده على الكعبة ولا يظن أن بها طيبا أو ظنه طيبا يابسا فبان رطبا وعلق بيده فلا شيء عليه، وعليه غسله، لكن إن تعمد ذلك افتدى، وهذا مذهب الشافعي في الجديد كما في الحاوي للماوردي (٤/ ١١٣، ط. دار الكتب العلمية).

وأما إذا تعذر الغسل لزحام ونحوه فيمكنه الترخص بمذهب المالكية القائل بعدم وجوب الغسل ما لم يكثر؛ للضرورة، ولأننا مأمورون بالقرب من الكعبة، وهي لا تخلو من الطيب غالبا كما في الشرح الصغير ومعه حاشية الصاوي (٢/ ٨٧، ط. دار المعارف).

كما يكون جائزا -من باب أولى- مس ما يوضع على الكعبة من مطهرات قاتلة للجراثيم، كما أنه لا يقصد منه رائحة لذاتها غالبا.

ومما سبق يتبين الجواب عن السؤال. والله تعالى أعلم.

لبس الكمامة الطبية للمحرم

السؤال

ما حكم لبس الكمامة الطبية للمحرم توقيًا من الأمراض؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه وبعد، فالمحرم: من أهَّل بالحج أو العمرة، وعلى المحرم محظورات ينبغي أن لا يفعلها، ومن هذه المحظورات في الملبس أنه لا يحل للرجل المحرم أن يستر جسمه كله أو بعضه أو عضوًا منه بشيء من اللباس المخيط أو المحيط، ويستر جسمه بما سوى ذلك، فيلبس رداءً يلفه على نصفه العلوي، وإزارًا يلفه على باقي جسمه. والمخيط: هو كل ما يخاط على قدر الملبوس عليه كالقميص والسراويل والبرلس (انظر: كشاف القناع ٢/ ٤٠٧، ط. دار الكتب العلمية).

والدليل على ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «**أن رجلًا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما يلبس المحرم من الثياب؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تلبسوا القمص، ولا العمائم، ولا السراويلات، ولا البرانس، ولا الخفاف، إلا أحد لا يجد النعلين، فليلبس الخفين، وليقطعهما أسفل من الكعبين، ولا تلبسوا من الثياب شيئًا مسه الزعفران ولا الورس**».

وأما تغطية الوجه فيحرم عند الحنفية والمالكية وفيه الفدية، قال الشيخ الدردير: «وحرم على الرجل ستر وجه كلًا أو بعضًا، أو رأس كذلك، بما يعد ساترًا كطين، فأولى غيره، كقلنسوة فالوجه والرأس يخالفان سائر البدن؛ إذ يحرم سترهما بكل ما يعد ساترًا مطلقًا». (الشرح الكبير على مختصر خليل ١/ ٥٥، ط. دار الفكر).

وقال الإمام المرغيناني الحنفي: «ولا يغطي وجهه ولا رأسه؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: "**لا تخمروا وجهه ولا رأسه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيًا**"، قاله في محرم توفي؛ ولأن المرأة لا تغطي وجهها مع أن في الكشف فتنة فالرجل بالطريق الأولى». (الهداية ٢/ ١٤٢، ط. الأميرية).

ويجوز تغطية الوجه عند الشافعية والحنابلة ولا فدية عليه، قال الشيرازي في المهذب: «ولا يحرم على المحرم ستر الوجه؛ لقوله -صلى الله عليه وسلم- في الذي خر من بعيره: "**ولا تخمروا رأسه**"، فخص الرأس بالنهي». (المهذب ٧/ ٢٦٩، ط. دار الفكر).

وقال الإمام النووي: «مذهبنا أنه يجوز للرجل المحرم ستر وجهه ولا فدية عليه وبه قال جمهور العلماء، وقال أبو حنيفة ومالك: لا يجوز كرأسه، واحتج لهما بحديث ابن عباس: "**أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال في المحرم الذي خر من بعيره: ولا تخمروا وجهه ولا رأسه**"، رواه مسلم، وعن ابن عمر أنه كان يقول: «ما فوق الذقن من الرأس فلا يخمره المحرم». رواه مالك والبيهقي، وهو صحيح عنه، واحتج أصحابنا برواية الشافعي عن سفيان بن عيينة عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه: أن عثمان بن عفان وزيد

بن ثابت ومروان بن الحكم كانوا يخمرون وجوههم وهم حرم، وهذا إسناد صحيح، وكذلك رواه البيهقي، ولكن القاسم لم يدرك عثمان، وأدرك مروان، واختلفوا في إمكان إدراكه زيدًا، وروى مالك والبيهقي بالإسناد الصحيح عن عبد الله بن أبي بكر عن عبد الله بن عامر بن ربيعة قال: رأيت عثمان بالعرج وهو محرم في يوم صائف قد غطى وجهه بقطيفة أرجوان، والجواب عن حديث ابن عباس، أنه إنما نهى عن تغطية وجهه؛ لصيانة رأسه، لا لقصد كشف وجهه، فإنهم لو غطوا وجهه لم يؤمن أن يغطوا رأسه، ولا بد من تأويله؛ لأن مالكًا وأبا حنيفة يقولان: لا يمتنع من ستر رأس الميت وجهه، والشافعي وموافقوه يقولون: يباح ستر الوجه دون الرأس فتعين تأويل الحديث، وأما قول ابن عمر فمعارض بفعل عثمان وموافقيه. والله أعلم». (المجموع ٧/ ٢٦٩، ط. دار الفكر).

وقال الرحيباني الحنبلي: «وإن غطى محرم ذكر وجهَه بلا مخيط، فلا إثم ولا فدية؛ لأنه لم يتعلق به سنة التقصير من الرجل، فلم يتعلق سنة التخمير كباقي بدنه، أو وضع يده على رأسه، أو لبده بعسل وصمغ ونحوه خوف نحو غبار أو شعث، فلا شيء عليه؛ لحديث ابن عمر: "**رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يهل ملبدًا**"». (مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ٢/ ٣٢٧، ط. بيروت).

وحاجة المحرمين للكمامات الطبية التي تقيهم من الأمراض المعدية عن طريق النفس والهواء ضرورة طبية لا استغناء عنها لبعضهم، فيجوز لهم

أن يقلدوا القول بالجواز؛ نظرًا للحاجة الطبية، ولأن الحفاظ على النفس مقصد من مقاصد الشريعة.

وعليه: فيجوز للمحرم لبس الكمامة الطبية ولا فدية عليه. والله تعالى أعلم.

۞۞۞

انتقاض الوضوء أثناء الطواف

السؤال

ماذا يفعل مَن انتقض وضوؤه أثناء الطواف؟ هل يبني على طوافه أم يستأنف طوافًا جديدًا؟

الجواب

جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة يرون أن الطهارة من الأحداث ومن الأنجاس شرط لصحة الطواف مطلقًا، سواء كان طواف القدوم أو الزيارة أو الوداع، فإذا ابتدأ الطواف فاقدًا الطهارة فطوافه باطل لا يعتد به [راجع: الشرح الكبير للدردير ٢/ ٣٢، ط. دار الفكر، ونهاية المحتاج للرملي ٣/ ٢٧٩، ط. دار الفكر، ومغني المحتاج للخطيب الشربيني ٢/ ٢٤٤، ط. دار الكتب العلمية، والإنصاف للمرداوي ٤/ ١٧، ط. دار إحياء التراث العربي].

وذهب الحنفية إلى أن الطهارة ليست شرطًا لصحة الطواف وإن كانت واجبة له، فمن طاف بلا طهارة فطوافه صحيح، لكن تجب إعادته ما دام بمكة وإلا وجب عليه الفداء [راجع: بدائع الصنائع ٢/ ١٢٩، ط. دار الكتب العلمية]. ومعنى الإعادة هنا عند الحنفية إعادة الطواف كاملًا، أما إذا أحدث أثناء الطواف فله أن يتم طوافه ويقال فيه ما قيل فيمن طاف ابتداء بلا طهارة، وله أن يتوضأ ويبني على طوافه دون حاجة إلى استئناف طواف جديد، وقد نقل الإمام محمد بن الحسن عن الإمام أبي حنيفة في كتابه «الحجة على أهل

المدينة»: «مَن أصابه أمر ينقض وضوءه وهو يطوف بالبيت أو يسعى بين الصفا والمروة أو فيما بين ذلك، فإن أصابه ذلك وقد طاف بعض الطواف أو كله ولم يركع ركعتي الطواف، فإنه يتوضأ ويبني على طوافه ويصلي الركعتين، فإن كان أحدث توضأ وبنى في الطواف» [٢/ ٢٨١، ط. عالم الكتب].

ويقول الكاساني في «البدائع»: «فأما الطهارة عن الحدث والجنابة والحيض والنفاس فليست بشرط لجواز الطواف، وليست بفرض عندنا بل واجبة حتى يجوز الطواف بدونها. وعند الشافعي فرض لا يصح الطواف بدونها. واحتج بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "**الطواف صلاة إلا أن الله تعالى أباح فيه الكلام**"، وإذا كان صلاة فالصلاة لا جواز لها بدون الطهارة. ولنا قوله تعالى: ﴿**وليطوفوا بالبيت العتيق**﴾ [الحج: ٢٩] أمر بالطواف مطلقًا عن شرط الطهارة، ولا يجوز تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد، فيحمل على التشبيه كما في قوله تعالى: ﴿**وأزواجه أمهاتهم**﴾ [الأحزاب: ٦] أي: كأمهاتهم، ومعناه الطواف كالصلاة، إما في الثواب أو في أصل الفرضية في طواف الزيارة؛ لأن كلام التشبيه لا عموم له فيحمل على المشابهة في بعض الوجوه عملًا بالكتاب والسنة، أو نقول: الطواف يشبه الصلاة، وليس بصلاة حقيقة، فمن حيث إنه ليس بصلاة حقيقة لا تفترض له الطهارة، ومن حيث إنه يشبه الصلاة تجب له الطهارة عملًا بالدليلين بالقدر الممكن، وإن كانت الطهارة من واجبات الطواف فإذا طاف من غير طهارة فما دام بمكة تجب عليه الإعادة؛ لأن الإعادة جبر له بجنسه، وجبر الشيء بجنسه أولى؛ لأن

معنى الجبر، وهو التلافي فيه أتم، ثم إن أعاد في أيام النحر فلا شيء عليه، وإن أخَّره عنها فعليه دم في قول أبي حنيفة» [٢/ ١٢٩].

أما عند الجمهور فمن أحدث في أثناء الطواف فإنه يذهب ويتوضأ؛ لأن الطهارة شرط الطواف، لكن في إتمام طوافه واستئنافه من جديد خلاف، فالصحيح عند الشافعية أنه يبني على طوافه ولا يبتدئ طوافًا جديدًا، والمقصود بالبناء أي من حين أحدث، فلا يعيد الشوط الذي أحدث فيه، يقول الإمام الشربيني في «مغني المحتاج» [٢/ ٢٤٤]: «... (فلو أحدث فيه) عمدًا (توضأ) وأولى منه تطهر ليشمل الغسل (وبنى) من موضع الحدث سواء أكان عند الركن أم لا (وفي قول يستأنف) كما في الصلاة، وفرق الأول بأن الطواف يحتمل فيه ما لا يحتمل فيها، فإن سبقه الحدث فخلاف مرتب على العمد وأولى بالبناء إن قصر الفصل، وكذا إن طال في الأصح، ولو تنجس ثوبه أو بدنه أو مطافه بما لا يعفى عنه أو انكشف شيء من عورته كأن بدا شيء من شعر رأس الحرة أو ظفر من رجلها لم يصح المفعول بعد، فإن زال المانع بنى على ما مضى كالمحدث، سواء أطال الفصل أم قصر كما مر لعدم اشتراط الولاء فيه كالوضوء؛ لأن كلا منهما عبادة يجوز أن يتخللها ما ليس منها بخلاف الصلاة، لكن يسن الاستئناف خروجًا من خلاف من أوجبه».

ويُعلِّق الشرواني في حواشيه على التحفة على قول صاحب المنهاج، وبنى قائلًا: «(وبنى) أي بخلاف الإغماء والجنون فيستأنف لخروجه عن أهلية العبادة. حلبي عبارة ع ش، قال الأذرعي: الخارج بالإغماء نص الشافعي على أنه يستأنف الوضوء والطواف قريبًا كان أو بعيدًا، والفرق زوال التكليف

بخلاف المحدث، سم على المنهج. ويؤخذ من ذلك أن مثل الإغماء الجنون بالأولى، ومثله أيضًا السكران سواء تعدى بهما أو لا». [٤/ ٧٥، ط. دار إحياء التراث العربي].

وقال المالكية والحنابلة: مَن أحدث أثناء طوافه فإنه يستأنف طوافًا جديدًا ولا يبني على ما طاف، ففي «الشرح الكبير» للدردير عند الكلام على الطواف: «... (وبَطَلَ بحدثٍ) حصل أثناءه ولو سهوًا (بناءٌ) فاعل بطل، وإذا بطل البناء وجب استئناف الطواف إن كان واجبًا أو تطوعا وتعمد الحدث» [٢/ ٣١، ط. دار الفكر].

وقال الخرشي: «(ص) وبَطَل بحدثٍ بناءٌ (ش) يعني أنه إذا حصل في أثناء الطواف حدث عمدًا أو سهوًا، أي ساهيًا عن كونه في الطواف أو غلبه، فإنه يبطله ويمنع من البناء على ما مضى من الأشواط على المشهور، كان الطواف واجبًا أو تطوعًا، ويبتدئ الواجب بعد الطهر دون التطوع إلا أن يتعمد الحدث، فلو بنى كان كمن لم يطف عند ابن القاسم خلافًا لابن حبيب» [شرح مختصر خليل ٢/ ٣١٤، ط. دار الفكر].

وقد استثنى المالكية صورة من وجوب الاستئناف وهي إذا رعف -أي خرج الدم من أنفه- فإنه يبني بعد غسل الدم بشرط أن لا يتعدى موضعًا قريبًا كالصلاة، وأن لا يبعد المكان جدًّا، وأن لا يطأ نجاسة. [يراجع: الشرح الكبير ٢/ ٣٢].

وقال البهوتي في «شرح المنتهى»: «(ويبتدئ الطواف لحدث فيه) تعمده أو سبقه بعد أن يتطهر كالصلاة». [١/ ٥٧٤، ط. عالم الكتب].

وفي «الإنصاف» للمرداوي: «(وإن أحدث في بعض طوافه أو قطعه بفصل طويل ابتدأه) هذا المذهب بلا ريب؛ لأن الموالاة شرط». [٤/ ١٧].

فعلى ما سبق فمن أحدث أثناء الطواف يبني على ما طافه ولا يستأنف على قول الحنفية والشافعية في المعتمد، ويستأنف على قول المالكية والحنابلة، ومبنى الخلاف في البناء والاستئناف اشتراط الموالاة بين أشواط الطواف، فمن شَرَطها كالمالكية والحنابلة قال: يستأنف إذا أحدث؛ لأنه بحدثه ووضوئه قطَعَ الموالاة، ومن لم يشترط الموالاة كالحنفية والشافعية أجازوا البناء على ما سبق طوافه من أشواط، وأدلة كل من الفريقين قوية، فيجوز تقليد أي منها، لا سيما وأن المسألة اجتهادية لا نص فيها قطعي، فقد استدل من اشترط الموالاة بقوله ﷺ: "**الطواف بالبيت صلاة**" [أخرجه أحمد والنسائي]، والصلاة تشترط فيها الموالاة، كما أن الطواف عبادة متعلقة بالبيت فاشترطت لها الموالاة كالصلاة. واستدل من لم ير الموالاة شرطًا بقوله تعالى: ﴿**وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**﴾ [الحج: ٢٩]، فأمر الله تعالى بالطواف ولم يشترط له الموالاة، فدل ذلك على صحته مع القطع ولو كان كثيرًا، كما أنه عبادة تصح مع التفريق اليسير فوجب أن يصح مع التفريق الكثير كسائر أفعال الحج. وقد استدل كلا الفريقين بجملة من الآثار عن الصحابة، وكل ما استدل به كلا الفريقين محل نظر.

وبناء على ما سبق: فمن أحدث في أثناء طوافه فله أن يتطهر ثم يبني على طوافه ولا يستأنف، وإن كان يستحب الاستئناف خروجًا من الخلاف، أما من ابتدأ الطواف وهو على طهارة ثم أحدث في أثنائه واستكمل طوافه وهو

على غير طهارة وعاد إلى بلده ولم يتمكن من العودة للإعادة فطوافه صحيح؛ تقليدًا للحنفية القائلين بوجوب الطهارة للطواف دون اشتراطها، مع العلم أن الجميع متفقون على عدم جواز الشروع في الطواف على غير طهارة. والله تعالى أعلم.

۞۞۞

قطع الطواف للصلاة المكتوبة

السؤال

إذا أقيمت الصلاة وأنا في الطواف، فهل يشرع لي قطعه أو أتمه ثم أصلي؟ وإذا كان يشرع لي أن أقطعه ثم انتهت الصلاة، فهل يتم من المكان الذي قطعت فيه الطواف أو أبتدئ الشوط المقطوع من أوله؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه وبعد، فالطواف هو: الدوران حول البيت الحرام، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ البَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٥٨]، ومن الطواف ما هو واجب كطواف الإفاضة ومنه ما هو سنة كطواف القدوم، ويشترط في الطواف الموالاة كالصلاة فلا يقطع إلا لعذر؛ لأنه صلى الله عليه وسلم والى في طوافه ولم يقطعه، وقال صلى الله عليه وسلم: «خذوا عني مناسككم» (أخرجه مسلم)، ولما رواه النسائي عن طاوس قال: قال رسول الله ﷺ: «الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلاةٌ»، ومن هذه الأعذار التي يقطع فيها الطواف إقامة الصلاة المكتوبة، لأن الطواف وإن كان واجبًا إلا أن الصلاة المكتوبة أوجب؛ لأنه متى تعارض واجبان يقدم آكدهما.

قال الزركشي في مسألة بعض الواجبات أوجب من بعض: «قال القاضي: يجوز أن يقال: بعض الواجبات أوجب من بعض كالسنن بعضها

آكد من بعض خلافا للمعتزلة؛ لأن الوجوب ينصرف عندهم إلى صفة الذات، وقال ابن القشيري: يجوز ذلك عندنا فما كان اللوم على تركه أكثر كان أوجب فالإيمان بالله أوجب من الوضوء» (البحر المحيط ١/ ٢٤٤، ط. دار الكتبي).

ودليل أوجبية الصلاة، أنها من أركان الإسلام الخمس، أخرج البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان»، وما يؤكد على أهمية توقيتاتها، ما قاله الله تعالى: ﴿ **إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا** ﴾ [النساء: ١٠٣]، وما أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة»، فدل ذلك على أن الصلاة المفروضة أهم من الطواف وأوجب.

وإذا تقرر مشروعية قطع الطواف للصلاة المكتوبة، فلا يخلو الأمر من احتمالات:

إما أن يبتدئ الطواف من أوله ولا يبني على ما فعل.

وإما أن يبني على ما فعل، وإذا بنى على ما فعل ففيه احتمالان: إما أن يلغي الشوط الذي قطعه في أثنائه، فيصلي ثم يعود إلى استكمال الأشواط، وإما أن يبتدئ من الموضع الذي خرج منه، وهذا مبني على أن الطواف كله عبادة واحدة لا تتجزأ، وهي كالصلاة من جميع الوجوه إلا جواز الكلام فيه كما قال رسول الله ﷺ، أم أن الطواف عبادة لها أجزاء، وأجزاؤها على سبعة أشواط، والترتيب أو الموالاة تكون في عبادة مختلفة لها أركان مختلفة، وهذه

الأجزاء السبعة ليست مختلفة فيما بينها كالطهارة والصلاة، فالطهارة لها أعضاء مختلفة، والصلاة لها أركان مختلفة، ولكن الطواف بأشواطه السبعة لا اختلاف بينها، فلا ترتيب فيه، وهذا هو القول الأرجح، لما استشهد به الشيرازي في المهذب أن ابن عمر رضي الله عنهما: «كان يطوف بالبيت، فلما أقيمت الصلاة صلى مع الإمام ثم بنى على طوافه»، وقال المالكية: يستحب إكمال الشوط إن استطاع الطائف ثم الذهاب إلى الصلاة.

قال الإمام النووي: «قال المصنف والأصحاب: إذا أقيمت الصلاة المكتوبة أو عرضت له حاجة لا بد منها وهو في أثناء الطواف قطعه، فإذا فرغ بنى إن لم يطل الفصل، وكذا إن طال، وهو المذهب، وفيه الخلاف السابق، قال البغوي وآخرون: إذا كان الطواف فرضا كره قطعه لصلاة الجنازة ولسنة الضحى والوتر وغيرها من الرواتب، لأن الطواف فرض عين ولا يقطع لنفل ولا لفرض كفاية، قالوا: وكذا حكم السعي، وقد نص الشافعي رحمه الله في الأم على هذا كله، ونقله القاضي أبو الطيب في تعليقه عن الأم فقال: قال في الأم: إن كان في طواف الإفاضة فأقيمت الصلاة أحببت أن يصلي مع الناس، ثم يعود إلى طوافه ويبني عليه، وإن خشي فوات الوتر أو سنة الضحى أو حضرت جنازة فلا أحب ترك الطواف لشيء من ذلك لئلا يقطع فرضا لنفل أو فرض كفاية. والله أعلم». (المجموع شرح المهذب ٨/ ٦٧، ط. المنيرية).

وقال البهوتي الحنبلي: «وإن قطع الطواف بفصل يسير، بنى من الحجر لعدم فوات الموالاة بذلك، أو أقيمت صلاة مكتوبة، صلى وبنى لحديث: «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة»، والطواف صلاة فتدخل في العموم،

ويكون البناء من الحجر الأسود، ولو كان القطع من أثناء الشوط؛ لأنه لا يعتد ببعض شوط قطع فيه وحكم السعي في ذلك كطواف» (كشاف القناع عن متن الإقناع ٢/ ٤٤٨، ط. دار الكتب العلمية)

وقال الخرشي المالكي: «وقطع الطواف وجوبا فرضا، أو نفلا لصلاة الفريضة أي لإقامتها ويبني، لكن يندب له قبل خروجه كمال الشوط بأن يخرج من عند الحجر، وإن خرج من غيره، فقال ابن حبيب: يدخل من موضع خرج قال في توضيحه، وهو ظاهر المدونة والموازية، واستحب ابن حبيب أن يبتدئ ذلك الشوط، قال بعض: وينبغي حمله على الوفاق كما هو ظاهر الطراز. اهـ ويبني قبل تنفله قاله في الموازية ابن الحاجب، فإن تنفل قبل أن يتم طوافه ابتدأه، قال بعض: وكذلك إن جلس بعد الصلاة طويلا لذكر، أو حديث لترك الموالاة» (شرح الخرشي على مختصر خليل ٢/ ٣١٦، ط. دار الفكر).

وعليه: فإذا أقيمت الصلاة المكتوبة على من يطوف طوافًا مفروضًا أو مندوبًا، فله أن يقطع الطواف ويصلي ثم يبني على ما قطعه من أشواط الطواف ويستكملها، وإذا قطع الطواف في أثناء الأشواط فإنه يعيد هذا الشوط الذي قطع في أثنائه، ويبني على الأشواط السابقة. والله تعالى أعلم.

۞۞۞

ذبح هدي التمتع قبل يوم النحر

السؤال

ذبح رجل هدي تمتعه بعد قضاء عمرته، لكن قبل يوم النحر، فأنكرنا عليه ذلك، فأخبرنا بأنه سأل بعض العلماء فأفتاه بجواز ذلك؛ ولذلك فعله. فهل هذا صحيح؟

الجواب

يقوم المتمتع بذبح هدي لجمعه بين نُسُكين في سفرة واحدة، ويقوم المسلمون في العادة بذبح هداياهم في يوم الأضحى وأيام التشريق؛ ولذا يبادر الناس بالإنكار على من يخالف ذلك دون البحث عن حكم المسألة عسى أن يكون هناك من الأئمة المجتهدين مَن قال بجواز ذلك.

والمدخل لهذه المسألة هو أن وجوب الهدي على المتمتع له سبب، وهو الجمع بين النسكين في سفرة واحدة؛ ولذا كان على القارن هَدْي أيضًا لوجود نفس العلة.

لذا وإن كان الأفضل الذبح يوم النحر وأيام منى خروجا من الخلاف، إلا أنه يجوز ذبح الهدي بالإحرام بالحج؛ خاصة أن السؤال ورد بعد الفعل والعودة من الحرم.

والدليل على ذلك أن وجوب الهدي يكون بالإحرام بالحج؛ لأنه سبب وجوبه وقد وُجِدَ، قال الله تعالى: ﴿ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ﴾ [البقرة: ١٩٦]، كما أن الله تعالى قال في نفس الآية: ﴿ فَمَن لَّمْ

يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ أي فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ في أيام الاشتغال به بعد الإحرام وقبل التحلل، فيكون الذبح في هذه الأيام؛ لأنه الأَصل والصوم بدل، فلا فرق إلا بنص. ثم إن دم التمتع أقرب إلى دم الجبران من دم الأضحية التي قاس عليها بعض أهل العلم دم التمتع.

وهذا معتمد الشافعية؛ يقول الخطيب الشربيني في شرح المنهاج [مغني المحتاج: ٢/ ٢٩٠، ط. دار الكتب العلمية]: «(ووقت وجوب الدم) عليه (إحرامه بالحج)؛ لأنه حينئذ يصير متمتعًا بالعمرة إلى الحج. وقد يُفهم أنه لا يجوز تقديمه عليه. وليس مرادًا بل الأصح جواز ذبحه إذا فرغ من العمرة. وقيل: يجوز إذا أحرم بها ولا يتأقت ذبحه بوقت كسائر دماء الجبرانات (و) لكن (الأفضل ذبحه يوم النحر) للاتباع وخروجًا من خلاف الأئمة الثلاثة؛ فإنهم قالوا: لا يجوز في غيره، ولم ينقل عن النبي -صلى الله عليه وسلم- ولا عن أحد ممن كان معه أنه ذبح قبله» اهـ.

وقال العمراني في شرح «المهذب» من كتب الشافعية: «وأما وقت وجوب دم التمتع على من وجدت فيه شرائطه فيجب -عندنا- إذا أحرم بالحج، وبه قال أبو حنيفة. وقال عطاء: لا يجب حتى يقف بعرفة. وقال مالك: (لا يجب حتى يرمي جمرة العقبة)، فاعتبر كمال الحج. دليلنا: قَوْله تَعَالَى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦]. وهذا قد فعل ذلك؛ لأن ما جعل غاية، فوجود أوله كاف، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ ولأن الشرائط توجد بوجود الإحرام بالحج، فتعلق الوجوب فيه. وأما وقت نحره: فالأفضل أن لا يذبح إلا يوم

النحر، فإن ذبح بعد الإحرام بالحج، وقبل يوم النحر جاز عندنا. وقال مالك وأبو حنيفة: (لا يجوز). دليلنا: أنه دم يتعلق بالإحرام، فجاز إخراجه قبل يوم النحر، كدم الطيب واللباس. وإن ذبح بعد الفراغ من العمرة، وقبل الإحرام بالحج.. ففيه قولان، حكاهما أبو علي في «الإفصاح»، وحكاهما المسعودي وجهين: أحدهما: لا يجوز؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦]. وما لم يحرم بالحج فلم يوجد التمتع؛ ولأن للهدي عملا يتعلق به عمل البدن، وهو تفرقة الهدي، فلم يجز تقديمه على وجوبه، كالصوم. والثاني: يجوز، وهو الصحيح؛ لأنه حق مال يتعلق بأسباب، فإذا وجد شرطها أو أكثرها جاز تقديمه على ما بقي منها، كالزكاة بعد ملك النصاب، وقبل الحول، وككفارة اليمين بعد الحلف، وقبل الحنث. وإن أراد أن يذبح بعد الإحرام بالعمرة، وقبل الفراغ منها فالبغداديون من أصحابنا قالوا: لا يجزئه وجها واحدا. وأما المسعودي، فقال: إذا قلنا: يجوز أن يذبح بعد الفراغ من العمرة وقبل الإحرام بالحج فهل يجوز له أن يذبح قبل الفراغ من العمرة؟ فيه وجهان: أحدهما: يجوز له؛ لأنه قد وجد بعض أسباب وجوبه، وهو الشروع في العمرة، فصار كما لو ذبح بعد الفراغ من العمرة. والثاني: لا يجزئه، وهو الصحيح؛ لأن أحد سببي الوجوب بكماله -وهو العمرة- لم يوجد، فصار كما لو ذبح قبل الإحرام بالعمرة» اهـ. [البيان: ٤/ ٩١، ط. دار المنهاج- جدة].

وقال الماوردي في «شرح مختصر المزني» من كتبهم أيضًا: «إذا كملت شروط التمتع الموجبة للدم فله حالان: حال يسار وحال إعسار: فإن كان

موسرا فعليه دم شاة تجب عليه بعد فراغه من العمرة، وعند إحرامه بالحج، فإذا أحرم بالحج لزمه الدم؛ لأن الشرائط الموجبة للدم لا توجد إلا بعد إهلاله بالحج فإذا أراد أن يأتي بالدم فله أربعة أحوال: أحدها: حال اختيار وهو أن يأتي به يوم النحر. والثاني: حال جواز وهو أن يأتي به بعد إحرامه بالحج، وقبل يوم النحر فعندنا يجزيه. وقال أبو حنيفة: لا يجزيه إلا في يوم النحر تعلقا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ومحل الهدي يوم النحر؛ ولأنه إراقة دم هدي فوجب أن لا يجوز قبل يوم النحر قياسا على هدي البلوغ والأضاحي، ودليلنا قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فعلمنا أن الهدي يلزمه أو يجوز له إذا تمتع بالعمرة إلى الحج، وفي أيهما كان دليل على ما قلناه؛ ولأنه جبران للتمتع فجاز أن يؤتى به قبل يوم النحر، أصله الصوم، ولأنه دم كفارة فجاز أن يؤتى به بعد وجوبه، وقبل يوم النحر قياسا على كفارة الأذى، وجزاء الصيد فأما قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ﴾ فالمراد بالمحل الدم لا يوم النحر، بدليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾، وأما قياسه على هدي التطوع والأضاحي فالمعنى فيه أنه لا بدل فيه. فصل: والحالة الثالثة: أن يأتي به بعد فراغه من العمرة، وقبل إحرامه بالحج ففيه قولان: أصحهما: وقد نص عليه في الإملاء يجزئه؛ لأن حقوق المال إذا تعلقت بشيئين جاز تقديمهما إذا وجد أحد الشيئين كالزكوات والكفارات وكذلك دم التمتع، ويجب بأربعة أشياء، وبكمال العمرة قد وجب منها شيئان وهو كونه غير حاضر في المسجد الحرام، وقبل العمرة في

أشهر الحج فجاز تقديم الدم. والقول الثاني: لا يجزئه قياسا على الصوم، نقله ابن خيران عن التمتع.

والحالة الرابعة: أن يأتي به قبل فراغه من العمرة، فلا يختلف المذهب أنه لا يجزئه بحالٍ البقاء أكثر أسبابه» اهـ. [الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي: ٤/ ٥١، ط. دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان].

بناءً على ما سبق وفي واقعة السؤال: فإن ما قام به هذا الرجل من ذبح هديه قبل يوم النحر أمر جائز شرعًا، ويجزئه؛ وذلك تقليدًا لمن أجاز من أهل العلم كما تقدَّم، والله تعالى أعلم.

من أحكام الذبائح والأضحية والعقيقة

اشتراك غير المسلم في الأضحية

السؤال

ما حكم اشتراك غير المسلم مع المسلم في الأضحية الكبيرة: البقرة أو البدنة؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه. وبعد، فالأضحية في الشرع: اسم لما يذبح من الإبل والبقر والغنم يوم النحر وأيام التشريق تقربًا إلى الله تعالى، ولقد شرعت توسعة على الفقراء في هذا اليوم، وهي سنة أبينا إبراهيم كما أشار إليه النبي -صلى الله عليه وسلم- في الحديث الذي رواه أحمد وابن ماجه والترمذي عن زيد بن أرقم أنه قيل يا رسول اللّه، ما هذه الأضاحي؟ قال: ((**سنة أبيكم إبراهيم**))، قيل: ما لنا منها؟ قال: ((**بكل شعرة حسنة**)) قيل: فالصوف؟ قال: ((**بكل شعرة من الصوف حسنة**)).

وهي سنة حسنة اختلف العلماء في كونها واجبة على الأغنياء أو مستحبة لهم.

قال النووي: «واختلف العلماء في وجوب الأضحية على الموسر، فقال جمهورهم: هي سنة في حقه، إن تركها بلا عذر لم يأثم، ولم يلزمه القضاء، وممن قال بهذا أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وبلال وأبو مسعود البدري وسعيد بن المسيب وعلقمة والأسود وعطاء ومالك وأحمد وأبو يوسف وإسحاق وأبو ثور والمزني وابن المنذر وداود وغيرهم. وقال ربيعة والأوزاعي وأبو حنيفة والليث: هي واجبة على الموسر، وبه قال بعض المالكية». (شرح صحيح مسلم ١٣/ ١١٠، ط. دار إحياء التراث العربي).

والأضحية بشاة تكفي عن الشخص أو عن أسرة يعولها، وتكفي البقرة أو الناقة عن سبعة أشخاص للحديث الذي رواه مسلم عن جابر بن عبد الله قال: "**نحرنا مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عام الحديبية البدنة عن سبعة، والبقرة عن سبعة، وسُبُع كل واحد منهم يقوم مقام شاة منفردة**".

ويجوز الاشتراك فيها بنوايا مختلفة، كأن يريد بعضهم القربة وبعضهم اللحم، ولو كان فيها غير مسلم؛ لعموم قوله صلى الله عليه وسلم: "**إنما الأعمال بالنيات**" (متفق عليه).

قال الزركشي: «يجوز الاشتراك في الأضحية، ولو أراد بعضهم اللحم وبعضهم القربة جاز». (المنثور في القواعد ٢/ ١٠٣، ط. وزارة الأوقاف الكويتية).

وقال البهوتي: «(و) تجزئ (بدنة أو بقرة عن سبعة) روي عن علي وابن مسعود وابن عباس وعائشة لحديث جابر: "**نحرنا بالحديبية مع النبي صلى الله عليه وسلم البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة**". رواه مسلم (ويعتبر ذبحها) أي البدنة أو البقرة (عنهم) نصًا؛ لحديث: "**إنما الأعمال بالنيات**" (وسواء أرادوا كلهم قربة، أو أراد بعضهم قربة وأراد بعضهم لحمًا، أو كان بعضهم) مسلمًا وأراد القربة وبعضهم (ذميًا) ولكل منهم ما نوى؛ لأن الجزء المجزئ لا ينقص أجره بإرادة الشريك غير القربة ولو اختلفت جهات القرب». (شرح منتهى الإرادات ١/ ٦٠٢، ط. عالم الكتب).

الاشتراك في الأضحية

السؤال

هل يجوز اشتراك أكثر من شخص في ذبح بقرة لكن مع اختلاف نية كل واحد منهم في هذا الذبح: فأحدهم مثلًا يقصد الأضحية، وآخر يقصد العقيقة، وآخر من أجل اللحم؟ وإذا صح هذا، فهل يجوز أن يذبح الشخص الواحد بقرة واحدة بنوايا متعددة؟

الجواب

كثيرًا ما يحدث أن يرغب شخص في الاشتراك مع غيره في ذبيحة كبيرة كالبقرة أو الناقة؛ ليحصل على سهم منها، وتختلف دوافع الناس في هذا، فمنهم من يرى طيب لحم البقرة أكثر من الشاة مثلا، وقد يكون ذلك لأنه أرخص، وغير ذلك.

وهذا النوع من الشركة يُسمى شركة الأملاك، وهي مشروعة كأصلها.

قال ابن قدامة: «والشركة: هي الاجتماع في استحقاق أو تصرف. وهي ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع؛ أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿ **فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ** ﴾ [النساء: ١٢]. وَقَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿ **وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ** ﴾ [ص: ٢٤]. والخلطاء هم الشركاء. ومن السنة ما روي ((**أن البراء بن عازب وزيد بن أرقم كانا شريكين، فاشتريا فضة بنقد ونسيئة، فبلغ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فأمرهما أن ما كان بنقد فأجيزوه، وما كان نسيئة فردوه**))، وروي

عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: "**يقول الله: أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه، فإذا خان أحدهما صاحبه، خرجت من بينهما**". رواه أبو داود. وروي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: "**يد الله على الشريكين ما لم يتخاونا**". وأجمع المسلمون على جواز الشركة في الجملة ... والشركة على ضربين: شركة أملاك، وشركة عقود». [المغني: ٥/ ٣، ط. مكتبة القاهرة]. وقد وردت النصوص صريحة في هذه المسألة:

منها: ما روي عن جابر قال: "**أمرنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن نشترك في الإبل والبقر كل سبعة منا في بدنة**". [متفق عليه].

وفي رواية قال: "**اشتركنا مع النبي -صلى الله عليه وسلم- في الحج والعمرة كل سبعة منا في بدنة، فقال رجل لجابر: أيشترك في البقر ما يشترك في الجزور؟ فقال: ما هي إلا من البدن**". [رواه مسلم].

وعن حذيفة قال: "**شرك رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في حجته بين المسلمين في البقرة عن سبعة**". [رواه أحمد]. ووجه الدلالة التصريح بالأمر والإقرار بالشراكة في الأضاحي والهدايا، ورواية أحمد الأخيرة في لفظ «المسلمين» وهي كلمة تدل في أصلها على الاستغراق، ومعلوم أن الناس في حجة الوداع كانوا أصنافًا شتى؛ فمنهم المتمتع والقارن والذابح عن الأضحية والمكفر عن ما فعله من محظورات النسك، ومعلوم أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز. وبمثل ما ذهبنا إليه صرح بعض أهل العلم:

قال ابن قدامة: «(وتجزئ البدنة عن سبعة، وكذلك البقرة) وهذا قول أكثر أهل العلم. روي ذلك عن علي، وابن عمر، وابن مسعود، وابن عباس،

وعائشة -رضي الله عنهم-، وبه قال عطاء، وطاوس، وسالم، والحسن، وعمرو بن دينار، والثوري، والأوزاعي، والشافعي، وأبو ثور، وأصحاب الرأي. وعن عمر، أنه قال: لا تجزئ نفس واحدة عن سبعة. ونحوه قول مالك. قال أحمد: ما علمت أحدا إلا يرخص في ذلك، إلا ابن عمر. وعن سعيد بن المسيب، أن الجزور عن عشرة، والبقرة عن سبعة. وبه قال إسحاق؛ لما روى رافع ((**أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قسم فعدل عشرة من الغنم ببعير**)). متفق عليه. وعن ابن عباس، قال: ((**كنا مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في سفر، فحضر الأضحى، فاشتركنا في الجزور عن عشرة، والبقرة عن سبعة**)). رواه ابن ماجه. ولنا ما روى جابر، قال: ((**نحرنا بالحديبية مع النبي -صلى الله عليه وسلم- البدنة عن سبعة، والبقرة عن سبعة**)). وقال أيضا: ((**كنا نتمتع مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فنذبح البقرة عن سبعة، نشترك فيها**)). رواه مسلم. وهذان أصح من حديثهم. وأما حديث رافع، فهو في القسمة، لا في الأضحية. إذا ثبت هذا، فسواء كان المشتركون من أهل بيت، أو لم يكونوا، مفترضين أو متطوعين أو كان بعضهم يريد القربة وبعضهم يريد اللحم؛ لأن كل إنسان منهم إنما يجزئ عنه نصيبه، فلا تضره نية غيره في عشره». [المغني: ٩/ ٤٣٧].

قال النووي: «(فرع) يجوز أن يشترك سبعة في بدنة أو بقرة للتضحية، سواء كانوا كلهم أهل بيت واحد أو متفرقين، أو بعضهم يريد اللحم فيجزئ عن المتقرب، وسواء أكان أضحية منذورة أم تطوعا، هذا مذهبنا وبه قال أحمد وداود وجماهير العلماء».

وقال: «ويجوز أن ينحر الواحد بدنة أو بقرة عن سبع شياه لزمته بأسباب مختلفة، كتمتع وقران وفوات ومباشرة ومحظورات في الإحرام ونذر التصدق بشاة مذبوحة، والتضحية بشاة». [المجموع شرح المهذب: ٨/ ٣٩٧، ط. دار الفكر].

ومما تقدَّم يتبين جواز اشتراك أكثر من شخص في ذبح بقرة واحدة بنيات مختلفة -كما هو مذهب جماهير العلماء-، كما يجوز أن يذبح الشخص الواحد بقرة واحدة بنيات متعددة. والله تعالى أعلم.

۞۞۞

تحديد السن في الأضحية

السؤال

هل يشترط سن محدَّد للأضحية التي يجوز التضحية بها أم لا؟ وإذا لم يوجد السن المشروط فهل يجوز التضحية بما هو أقل سنًّا، لا سيما وأنه يوجد الآن بعض الأعلاف المركزة التي يتغذَّى بها الحيوان تجعل لحمه أسمن وإن كان صغيرًا؟

الجواب

الأضحية من السنن المؤكَّدة، وشرعت شكرًا لله تعالى، وإحياءً لسنة سيدنا إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام، كما أن فيها تعظيمًا لشعائر الله سبحانه، قال تعالى: ﴿**ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ**﴾ [الحج: ٣٢]، وقال: ﴿**لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى**﴾ [الحج: ٣٧].

وقد اشترط الفقهاء شروطًا في الأضحية، بعضها يرجع إلى الأضحية ذاتها، وبعضها يرجع إلى الـمُضَحِّي، فمن شروط الأضحية ذاتها كونها من الأنعام، أي الإبل والبقر والجواميس والغنم، سواء كانت الغنم ضأنًا أو ماعزًا، فلا يجزئ غير ذلك من الدواب والطيور؛ لقوله تعالى: ﴿**لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ**﴾ [الحج: ٣٤].

يقول القرطبي: «والأنعام هنا هي الإبل والبقر والغنم» [تفسير القرطبي ١٢/ ٤٤، ط. دار الكتب المصرية].

وقال أيضًا: «والذي يضحى به بإجماع المسلمين الأزواج الثمانية وهي الضأن والمعز والإبل والبقر» [تفسير القرطبي ١٥/ ١٠٩].

ويقول البغوي: «وقال: ﴿**بهيمة الأنعام**﴾ وقيَّدها بالنعم؛ لأن من البهائم ما ليس من الأنعام كالخيل والبغال والحمير، لا يجوز ذبحها في القرابين» [معالم التنزيل ٣/ ٣٤٠، ط. دار إحياء التراث العربي].

ومن شروطها أيضًا سلامتها من العيوب الفاحشة التي تنقص اللحم أو الشحم إلا ما استثني من ذلك. ومن شروطها: بلوغ الأضحية سن التضحية، فليس كل الأنعام يصح جعلها أضحية يتقرب بها إلى الله عز وجل، فقد اتفق جمهور الفقهاء على أنه لا يجزئ من الإبل والبقر والمعز إلا الثَّنِي فما فوقه، ويجزئ من الضأن الـجَذَع فما فوقه، وقد روى مسلم في الصحيح من حديث جابر رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**لا تذبحوا إلا مُسِنَّة إلا أن يَعسُر عليكم فتذبحوا جَذَعَة من الضأن**». أي: لا يجوز في الأضحية إلا الـمُسِنَّة أي الثَّنِي من الإبل والبقر والمعز، أما الضأن (الخروف) فلا يجوز فيه إلا الـجَذَعة، وقد اختلف الفقهاء في تفسير الثَّنِي والـجَذَعَة، ومذهب الشافعية أن الـجَذَعة ما بلغ سنة، والثَّنِي من الإبل ما بلغ خمس سنين، ومن المعز والبقر ما بلغ سنتين [راجع: تحفة المحتاج ٩/ ٣٤٨، ط. دار إحياء التراث العربي].

ووافق المالكيةُ الشافعيةَ في هذه الأسنان، عدا ثَنِي البقر، فيرى المالكية أن الثَّنِي من البقر ما له ثلاث سنوات ودخل في الرابعة [راجع: حاشية الدسوقي ٢/ ١١٩، ط. دار إحياء التراث العربي].

وجمهور الفقهاء أيضًا على أنه لا يجوز النقصان عن هذه السنين المقدَّرة، ونصوصهم دالة على ذلك، يقول الكاساني في «بدائع الصنائع»: «وتخصيص هذه القربة بسن دون سن أمر لا يعرف إلا بالتوقيف فيتبع ذلك» [٥/ ٧٠، ط. دار الكتب العلمية].

وفي «البناية على الهداية» لبدر الدين العيني: «ويجوز في الأضحية إذا كانت الشاة عظيمة الجثة وهي جَذَع، وإذا كانت صغيرة الجثة لا يجوز إلا أن يتم لها سنة وطعنت في السنة الثانية، وأما المعز لا يجوز إلا ما تمت له سنة وطعنت في الثانية، وأما البقر لا يجوز إلا ما تمت له سنتان وطعنت في السنة الثالثة سواء كانت عظيمة الجثة أو لا» [١٢/ ٤٧، ط. دار الكتب العلمية].

وقال ابن عابدين: «وفي البدائع: تقدير هذه الأسنان بما ذكر لمنع النقصان لا الزيادة، فلو ضحى بسن أقل لا يجوز، وبأكبر يجوز وهو أفضل» [رد المحتار ٦/ ٣٢٢، ط. دار الفكر].

وقال الـخَرَشي بعد بيان أسنان الأنعام التي تجزئ في الأضحية: «وإنما اختلفت أسنان الثنايا من هذه الأصناف لاختلافها في قبول الحمل والنزوان، فإن ذلك لا يحصل غالبًا إلا في الأسنان المذكورة، ولما كان ما دون الحلم من الآدمي في حد الصغر ناقصًا كان ذلك في الأنعام كذلك لا يصلح للتقرب به» [٣/ ٣٤، ط. دار الفكر].

ويقول الماوردي في «الحاوي»: «إذا تقرر أن الضحايا بالإبل والبقر والغنم دون ما عداها من جميع الحيوان، فأسنان ما يجوز في الضحايا منها معتبرة، ولا يجزئ دونها، وقد أجمعنا على أنه لا يجزئ ما دون الجذاع من

جميعها، ولا يلزم ما فوق الثنايا من جميعها» [١٥/ ٧٦، ط. دار الكتب العلمية]

وفي أسنى المطالب: «(ولا) يجزئ (أقل من جَذَع الضأن وثني المعز والإبل والبقر والجذع ذو سنة) تامة» [١/ ٥٣٥، ط. دار الكتاب الإسلامي].

وقال ابن قدامة في «المغني»: «ولا يجزئ إلا الـجَذَع من الضأن، والثَّنِي من غيره» [٩/ ٤٣٩، ط. مكتبة القاهرة].

وعلَّل الجمهور ما ذهبوا إليه بحديث البراء بن عازب، قال: "**خطبنا النبي صلى الله عليه وسلم يوم الأضحى بعد الصلاة، فقال: من صلَّى صلاتنا ونَسَك نُسكنا فقد أصاب النُّسُك، ومن نَسَك قبل الصلاة فإنه قبل الصلاة ولا نُسَك له، فقال أبو بردة بن نيار خال البراء: يا رسول الله فإني نَسكتُ شاتي قبل الصلاة، وعرفت أن اليوم يوم أكل وشرب وأحببت أن تكون شاتي أول ما يذبح في بيتي، فذبحت شاتي وتغديت قبل أن آتي الصلاة، قال: شاتك شاة لحم، قال: يا رسول الله، فإن عندنا عَنَاقًا لنا جَذَعة هي أحبُّ إلي من شاتين، أفتجزي عني؟ قال: نعم، ولن تجزي عن أحد بعدك**" [متفق عليه].

فقوله صلى الله عليه وسلم: "**ولن تجزي عن أحد بعدك**" دليل اختصاص أبي بردة بهذا النقصان عن السن المحدَّد في الأضحية، ودليل على أنه لا يجوز التضحية بالـجَذَع من الغنم لغير أبي بردة، والعَنَاق أنثى المعز، ومن باب أولى عدم إجزاء الإبل والبقر. وقوله صلى الله عليه وسلم: "**شاتك شاة لحم**"، أي ليس ما ذبحتَه أضحية، وليس لها ثواب الأضحية بل هي كغيرها مما يذبح عادة للأكل، وقد يستدل به على أنه ليس المقصود من الأضحية أصالة

اللحم، فلو كان المقصود اللحم لصحَّح النبي صلى الله عليه وسلم شاة أبي بردة رغم التجوُّز في الوقت، ولَمَا سأله أبو بردة عن إجزاء العَنَاق.

وقد رخَّص النبي صلى الله عليه وسلم لعقبة بن عامر رضي الله عنه ما دون السن الشرعي للأضحية، ففي الصحيحين عن عقبة بن عامر رضي الله عنه أن النبيَّ صلى الله عليه وسلَّم أعطاه غَنَمًا يَقسِمُها على صحابته، فبَقيَ عَتُودٌ أو جَديٌ، فذكره للنبيِّ صلى الله عليه وسلم فقال: ((**ضَحِّ به أنت**))، وفي رواية للبيهقي: ((**ولا رخصة فيها لأحد بعدك**)). والعتود: هو الصغير من أولاد المعز إذا قوي ورعى وأتى عليه حول.

وكأن المعنى الذي ذهب إليه جمهور الفقهاء أن علة الاقتصار على أسنان الأنعام غير معقولة، فلا يجوز النقصان عنها، بينما خالف الجمهورَ بعضُ السلف كطاوس وعطاء والأوزاعي، حيث أجازوا النقصان عن هذه الأسنان، فأجازوا الـجَذَع من الإبل والبقر والغنم مطلقًا دون اختصاص بشخص دون آخر [راجع: المغني ٩/ ٣٤٨، والمجموع ٨/ ٣٦٦، ط. مكتبة الإرشاد]، يقول ابن حزم: «ومن طريق وكيع، نا عمر بن ذر الهمداني، قلت لطاوس: يا أبا عبد الرحمن إنا ندخل السوق فنجد الـجَذَع من البقر السمين العظيم فنختار الثَّنِي لسِنِّه. فقال طاوس: أحبهما إليَّ أسمنهما وأعظمهما» [المحلى ٦/ ٢٦، ط. دار الفكر]، والـجَذَع من البقر ما تم سنة.

ورأي الجمهور أقوى من حيث الدليل، لكن عند النظر يمكن أن يقال: إن اشتراط سن معينة للأضاحي مظنة أن تكون ناضجة كثيرة اللحم رعاية لمصلحة الفقراء والمساكين، وإذا كانت المستوفية للسن المبين في الشرع

الشريف هزيلة قليلة اللحم، ويوجد ما هو أصغر منها سنًّا بمعنى أنها لم تستوف السن المحددة شرعًا إلا أنها كثيرة اللحم كما يحدث في هذا الزمان من القيام بعلف الحيوان الصغير بمركزات تزيد من لحمه، وإذا وصل إلى السن المحددة هزل وأخذ في التناقص، فإن الإسلام راعى مصالح العباد وهو مقصد من مقاصد الشريعة الغراء، فإذا لم يوجد حيوان مستوفٍ السن المحددة شرعًا كثير اللحم ووجد ما هو أقل سنًّا كثير اللحم، فإنه تجوز الأضحية به لقوله صلى الله عليه وسلم: «**لا تذبحوا إلا مسنة إلا أن يعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضأن**» [رواه مسلم]، وقياسًا على ذلك فإنه يجوز للحاجة، والحاجة قد تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة. والله تعالى أعلم.

❁❁❁

تسمية غير الذابح

السؤال

هل تسمية غير الذابح تكفي في تذكية الأضحية ؟

الجواب

الحمد لله والصلاة على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، أما بعد:
فإن الله قد أحل لنا بهيمة الأنعام، وأوجب علينا تذكيتها تطييبا للحم وإتمامًا للنعمة، وحرم علينا الحيوان الذي يموت من غير ذكاة شرعية، وذكاتها ليست بأي طريقة ولكن بطريقة معينة حددها لنا الشرع الشريف، وقد اتفق العلماء على قدر معين في الذكاة الشرعية وهو إنهار الدم من محل الذبح، واختلفوا في: ما الذي يذبح من محل الذبح؟ هل هو الحلقوم والمريء وأحد الودجين أم الحلقوم والودجان ولا يشترط المريء؟ واختلفوا في التسمية، هل هي واجبة أو سنة، فمن قال بالوجوب قال: لا تحل الذبيحة إن تركت عمدًا، وأما إن تركت سهوًا فتحل الذبيحة، وفرضوها على الذابح لا غيره كما سنرى، فإن قالها غير الذابح لا تكفي في تذكية الأضحية، وأما من قال بأن التسمية سنة، فقال: تحل الذبيحة إن تركت التسمية عمدًا أو سهوًا، والمختار للفتوى رأي الجمهور في الوجوب المقيد بالذكر دون النسيان، فإن تركت التسمية نسيانًا فإن الذبيحة حلال، وأما إن سمى غير الذابح فإن تسميته لا تجزئ في تذكية الأضحية، ويجوز في هذه الحالة أن نقلد قول الشافعية بأن التسمية سنة، وفيما يلي بيان ذلك بالتفصيل في نقطتين:

الأولى: توضيح حقيقة الذكاة الشرعية مع حكم التسمية.

والثانية: حكم تسمية غير الذابح.

أولًا: الذكاة في اللغة: التمام كما ذكر ابن منظور في اللسان، حيث قال: «وأصل الذكاة في اللغة كلها إتمام الشيء، فمن ذلك الذكاء في السن والفهم، وهو تمام السن، قال: وقال الخليل: الذكاء في السن أن يأتي على قروحه -أي الفرس- سنة، وذلك تمام استتمام القوة». (لسان العرب، مادة: ذكا، ١٤/ ٢٨٨، ط. دار المعارف، والزاهر في غريب ألفاظ الشافعي لأبي منصور الأزهري ص٢٦٣، ط. دار الطلائع).

والذكاة في الشرع هي الذبح للحيوان المأكول البري أو نحره بقطع حلقومه ومريئه، أو عقر ممتنع. [الروض المربع للبهوتي ص٦٨٩، ط. دار المؤيد ومؤسسة الرسالة].

ويعرف فضيلة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق ومفتي الديار الأسبق الذكاة الشرعية في الفتوى الصادرة عنه بتاريخ ١٢ شوال ١٤٠١هـ الموافق ١٣ أغسطس ١٩٨١م بأنها: الذبح أو النحر بآلة حادة مما يجري الدم ويفري الأوداج ويقطع العروق بين الرأس والصدر.

إذن فالذكاة الشرعية التي يحل بها الحيوان البري المقدور عليه هي أن يذبح الحيوان أو ينحره بآلة حادة مما ينهر الدم ويفري الأوداج، أي يفجر دم الحيوان ويقطع عروقه من الرقبة بين الرأس والصدر، فيموت الحيوان إثرها، وأكمل الذبح أن يقطع الحلقوم والمريء (وهما مجرى الطعام والشراب والنفس) وأن يقطع معهما الودجان (وهما عرقان غليظان بجانبي الحلقوم والمريء).

وقد اختلف الفقهاء في حكم التسمية في الذكاة، فمذهب الحنفية أن التسمية واجبة، ولو تركت عمدا لا تحل الذبيحة ولا الصيد، وإن تركت نسيانا حل الأكل منهما. [الدر المختار وحاشيته ٦/ ٢٩٩، ط. دار الفكر].

ومذهب الشافعية أن التسمية عند الذبح والصيد ليست واجبة ولكنها سُنة، لو تركت عمدًا أو سهوا حل الأكل، والواجب هو عدم ذكر اسم غير الله. [مغني المحتاج ٦/ ١٠٥، ط. دار الكتب العلمية].

وعند المالكية قولان، الأول المعتمد وهو وجوب التسمية وعدم حل ما تركت التسمية عليه عمدا، وحل ما تركت التسمية عليه نسيانا. والقول الثاني كمذهب الشافعية في أن ترك التسمية عمدا أو سهوا لا يحرم الذبيحة والمصيد. [بلغة السالك لأقرب المسالك ٢/ ١٧١، ط. دار المعارف].

ومذهب الحنابلة وجوب التسمية، وعدم حل ما تركت التسمية عليه عمدا أو جهلا، أما إن تركت سهوًا فيحل الأكل. [كشاف القناع ٦/ ٢٠٨، ط. دار الكتب العلمية].

ثانيًا: حكم تسمية غير الذابح:

لا يجزئ تسمية غير الذابح في تذكية الأضحية؛ لأن التسمية لا بد أن تكون من الفاعل المباشر بنفسه للفعل.

ويدل على ذلك ما يلي:

الدليل الأول: قال الله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ**﴾ [المائدة: ٤].

وقوله تعالى: ﴿**وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ**﴾، الأمر فيه للوجوب والضمير في عليه راجع إلى المذبوح، ولا يقوم بالذكر إلا الذابح كما أنه لا يقوم بالتسمية عند الوضوء إلا المتوضئ؛ ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في الصيد: ((**إذا أرسلت كلبك وذكرتَ اسم الله عليه**))، «أرسلتَ» و «ذكرتَ» ، فلا بد أن تكون التسمية من الفاعل.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿**وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ**﴾ [الحج : ٣٦]، والأمر فيه للوجوب .

وهذه بعض نقول العلماء المؤيدة:

يقول الحصكفي في الدر المختار: «(وتشترط) التسمية من الذابح (حال الذبح) أو الرمي لصيد أو الإرسال».

ويحشي على هذا الكلام ابن عابدين فيقول: «قوله: (من الذابح) أراد بالذابح محلل الحيوان؛ ليشمل الرامي والمرسل وواضع الحديد، واحترز به عما لو سمى له غيره فلا تحل، وشمل ما إذا كان الذابح اثنين، فلو سمى أحدهما وترك الثاني عمدا حرم أكله». [حاشية ابن عابدين على الدر المختار ٦/ ٣٠٢، ط. دار الكتب العلمية].

وفي الفتاوى الهندية [٥/ ٣٥٢، ط. دار الكتب العلمية]: «ومن شرائط التسمية أن تكون التسمية من الذابح حتى لو سمى غيره والذابح ساكت وهو ذاكر غير ناس لا يحل».

يقول النفراوي في شرحه على الرسالة [١/ ٣٨٢، ط. دار الفكر]: «(وليقل الذابح)أو الناحر على جهة الوجوب عند شروعه (بسم الله والله أكبر) قال خليل: (ووجب نيتها وتسمية إن ذكر أو قدر)».

يقول المرداوي في كتابه الإنصاف في شروط الذابح [١٠/ ٣٩٩، ط. دار إحياء التراث العربي]: «الرابع: أن يذكر اسم الله عند الذبح».

وفي كتاب مطالب أولي النهى للرحيباني [٣/ ٤٢١، ط. عالم الكتب]: «(الشرط الرابع: قول بسم الله عند حركة يده؛ أي: الذابح (لا يقوم مقامها غيرها) لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ والفسق الحرام».

يقول ابن قدامة [٩/ ٢٩٣، ط. دار إحياء التراث العربي]: «تعتبر التسمية عند الإرسال؛ لأنه الفعل الموجود من المرسل ، فتعتبر التسمية عنده ، كما تعتبر عند الذبح من الذابح ، وعند إرسال السهم من الرامي، نص أحمد على هذا».

يقول الشوكاني في السيل الجرار في شرح حدائق الأزهار [٤/ ٦٥، ط. دار الكتب العلمية]: «الحاصل أن التسمية فرض على الذابح».

وعليه: فإن التسمية من غير الذابح لا تجزئ في تذكية الأضحية على مذهب من قال بوجوب التسمية، فإذا لم يسم الذابح عمدًا فإنه يقلد القول القائل بالسنية وعلى ذلك فإن ذبيحته حلال ولا إثم في أكلها. والله تعالى أعلم.

حكم أخذ المضحي من شعره وأظفاره بعد دخول شهر ذي الحجة

السؤال

ما مدى سنية أو بدعية عدم أخذ المضحي من شعره وأظافره بعد دخول شهر ذي الحجة؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه وبعد: فالأضحية: -بضم الهمزة وهي اللغة الأشهر- جمعها أضاحي، وهي: الشاة التي تُذبح يوم الأضحى، وضحَّى بالشاة: ذبحها يوم النحر. (تُراجع مادة: (ضحو) في: المصباح المنير للفيومي، ص: ٣٥٨ - ط. المكتبة العلمية، بيروت، ولسان العرب لابن منظور، ١٤/ ٤٧٦ - ط. دار صادر، بيروت)، والأضحية: ما يُذَكَّى من النَّعم تقرُّبًا إلى الله تعالى في أيام النحر. (حاشية البجيرمي على شرح المنهج، ٤/ ٢٩٤، ط. مصطفى الحلبي).

وهي سنة مؤكدة على القادر عليها؛ ولما روى مسلم في صحيحه عن أنس رضي الله عنه قال: "**ضحى النبي صلى الله عليه وسلم بكبشين أملحين أقرنين ذبحهما بيده وسمى وكبر ووضع رجله على صفاحهما**"، وأيضًا لما جاء في سنن ابن ماجه عن أبي هريرة: "**أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من كان له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا**"، وروى البيهقي عن حذيفة بن

أسيد، قال: «لقد رأيت أبا بكر وعمر رضي الله عنهما وما يضحيان عن أهلهما خشية أن يستن بهما»، مخافة أن يرى ذلك واجبًا.

ويُسن للمضحي إذا أراد الأضحية، ولمن يعلم أن غيره يضحي عنه، ألا يزيل شيئًا من شعر رأسه أو بدنه بحلق أو قص أو غيرهما، ولا شيئًا من أظفاره بتقليم أو غيره، وذلك من ليلة اليوم الأول من ذي الحجة إلى الفراغ من ذبح الأضحية، ودليل هذا ما أخرجه مسلم في صحيحه عن أم سلمة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((**إذا دخَلَتِ العشرُ، وأراد أحدكم أن يضحي فلا يمس من شعره وبشره شيئا**))، وفي رواية أخرى في مسلم أيضًا: ((**إذا رأيتم هلال ذي الحجة وأراد أحدكم أن يضحي فليمسك عن شعره وأظفاره**))، فيكره له إزالة شعره أو تقليم أظفاره، ولا يَحْرُم لما أخرجه البخاري في صحيحه عن السيدة عائشة رضي الله تعالى عنها وأرضاها قالت: ((**كنت أفتل قلائد هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يقلده ويبعث به ولا يحرم عليه شيء أحله الله له حتى ينحر هديه**)).

نقل الإمام النووي في «المجموع» عن الإمام الشافعي قوله: «البعث بالهدي أكثر من إرادة التضحية، فدل على أنه لا يحرم ذلك والله أعلم». (المجموع شرح المهذب، ٨/ ٣٩٢ - ط. دار الفكر).

قال الإمام النووي من الشافعية: «(فرعٌ): مذهبنا أن إزالة الشعر والظفر في العشر لمن أراد التضحية مكروه كراهة تنزيه حتى يضحي، وقال مالك وأبو حنيفة لا يكره، وقال سعيد بن المسيب وربيعة وأحمد وإسحاق وداود

يحرم، وعن مالك أنه يكره، وحكى عنه الدارمي يحرم في التطوع ولا يحرم في الواجب.

والمراد بالنهي عن الحلق والقَلْم المنع من إزالة الظفر بقَلْم أو كسر أو غيره، والمنع من إزالة الشعر بحلق أو تقصير أو نتف أو إحراق أو بنورة وغير ذلك وسواء شعر العانة والإبط والشارب، وغير ذلك.

قال أصحابنا: الحكمة في النهي أن يبقى كامل الأجزاء ليعتق من النار، وقيل التشبه بالمحرم». انتهى بتصرف من «المجموع شرح المهذب» (٨/ ٣٩٢ بتصرف).

وقال الصاوي المالكي في حاشيته على الشرح الصغير: «يندب ترك حلق الشعر من سائر البدن وترك قَلْم الأظفار في التسعة الأيام الأوَل من ذي الحجة لمن يريد التضحية ولو بتضحية الغير عنه». (حاشية الصاوي على الشرح الصغير، ١/ ١٤١ - ط. دار المعارف).

وقد لخَّص الإمام ابن قدامة الحنبلي الخلاف في هذه المسألة فقال: «ومن أراد أن يضحي، فدخل العشر، فلا يأخذ من شعره ولا بشرته شيئا، قال القاضي وجماعة من أصحابنا: هو مكروه، غير محرم. وبه قال مالك والشافعي؛ لقول عائشة: "**كنت أفتل قلائد هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يقلدها بيده، ثم يبعث بها، ولا يحرم عليه شيء أحله الله له، حتى ينحر الهدي**". متفق عليه». (المغني، المطبوع مع الشرح الكبير، ١١/ ٩٦ - ط. الكتاب العربي).

والمذهب عند الحنابلة حرمة الأخذ من الشعر والظفر لمن أراد التضحية إذا دخلت العشر؛ يقول البهوتي في شرح المنتهى (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، ١/ ٦١٤ - ط. عالم الكتب): «(وإذا دخل العشر) أي عشر ذي الحجة (حَرُمَ على من يضحي أو يضحَّى عنه أخذ شيء من شعره أو ظفره أو بشرته إلى الذبح) أي ذبح الأضحية؛ لحديث أم سلمة مرفوعًا: ((**إذا دخل العشر وأراد أحدكم أن يضحي فلا يأخذ من شعره ولا من أظفاره شيئا حتى يضحي وفي رواية: ولا من بشرته**)) اهـ.

وهذا مناقش بما تقدَّم من كلام الإمام النووي عن حديث السيدة عائشة رضي الله عنها وأرضاها.

وبناءً على ما سبق: فإنه يسن لمن يريد التضحية ألا يأخذ شيئًا من شعره ولا ظفره إذا دخل شهر ذي الحجة حتى يُضحي، ولا يَحْرُم عليه هذا، وعدم الأخذ أولى خروجًا من خلاف الحنابلة، والله تعالى أعلم.

۞۞۞

حكم ذبيحة رجب

السؤال

ما حكم ذبيحة رجب وهي ما تسمى بالعتيرة؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد... فالعتيرة بفتح العين المهملة: ذبيحة كانوا يذبحونها في العشرة الأول من شهر رجب، ويسمونها الرجبية أيضًا، وقد جاء الإسلام والعرب يذبحون في شهر رجب ما يسمى بالعتيرة أو الرجبية، وصار معمولا بذلك في أول الإسلام، لقول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الحسن الذي رواه الترمذي عن مخنف بن سليم: «**قال كنا وقوفا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرفة، فسمعته يقول: يا أيها الناس، إن على أهل كل بيت في كل عام أضحية وعتيرة، هل تدرون: ما العتيرة؟ هي التي تسمونها الرجبية**». لكن الفقهاء اختلفوا بعد ذلك في نسخ هذا الحكم، فذهب الجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة إلى أن طلب العتيرة منسوخ مستدلين بقول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**لا فرع ولا عتيرة**»، والفرع: أول النتاج، كانوا يذبحونه لطواغيتهم، والعتيرة في رجب.

وذهب الشافعية إلى عدم نسخ طلب العتيرة وقالوا باستحبابها، وهو قول ابن سيرين.

قال الحافظ في «الفتح»: «ويؤيده ما أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه وصححه الحاكم وابن المنذر عن نبيشة قال: ((**نادى رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إنا كنا نعتر عتيرة في الجاهلية في رجب، فما تأمرنا؟ قال: اذبحوا لله في أي شهر كان، وبروا الله وأطعموا**))، رواه أبو داود وغيره بأسانيد صحيحة، قال ابن المنذر: هو حديث صحيح، ثم قال: فلم يبطل رسول الله صلى الله عليه وسلم العتيرة من أصلها، وإنما أبطل خصوص الذبح في شهر رجب». [فتح الباري لابن حجر ٩/ ٥٩٧، ط. دار المعرفة].

وأخرج النسائي عن الحارث بن عمرو قال: ((**أتيت النبي صلى الله عليه وسلم بعرفات أو قال بمنى وسأله رجل عن العتيرة فقال: من شاء عتر ومن شاء لم يعتر، ومن شاء فرع ومن شاء لم يفرع**)).

وروى النسائي أيضًا عن أبي رزين أنه قال: ((**يا رسول الله إنا كنا نذبح في الجاهلية ذبائح في رجب فنأكل منها ونطعم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا بأس بذلك**)).

وأخرج أصحاب السنن عن مخنف بن سليم الغامدي رضي الله عنه قال: ((**كنا وقوفا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرفات فسمعته يقول: يا أيها الناس على كل بيت في كل عام أضحية وعتيرة، هل تدري ما العتيرة؟ هي التي تسمى الرجبية**)).

قال الشافعي: «والعتيرة هي الرجبية وهي ذبيحة كانت الجاهلية يتبررون بها في رجب، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((**لا عتيرة**)) أي لا عتيرة واجبة، قال: وقوله صلى الله عليه وسلم: ((**اذبحوا لله في أي وقت كان**))، أي: اذبحوا

إن شئتم واجعلوا الذبح لله في أي شهر كان؛ لأنها في رجب دون غيره من الشهر». [السنن المأثورة للشافعي لأبي إبراهيم المزني ١/ ٣٤١، ط. دار المعرفة].

وقال الإمام النووي في «المجموع»: «وأجيب عن حديث: "**لا فرع ولا عتيرة**" بثلاثة أوجه: أولها: جواب الشافعي السابق أن المراد نفي الوجوب، والثاني: أن المراد نفي ما كانوا يذبحونه لأصنامهم، والثالث: أن الوارد أنهما ليستا كالأضحية في الاستحباب أو ثواب إراقة الدم، فأما تفرقة اللحم على المساكين فبر وصدقة، والصحيح الذي نص عليه الشافعي، واقتضته الأحاديث أنها لا تكره بل تستحب، هذا مذهبنا». [المجموع للنووي ٨/ ٤٤٥، ط. دار الفكر].

وبناء على ما سبق: فإننا لا نرى بأسا فيما تسمى بالعتيرة لما مر، ولأن مطلق الذبح لله في رجب ليس بممنوع كالذبح في غيره من الشهور. والله تعالى أعلم.

قيام الجد بالعقيقة

السؤال

ما حكم قيام الجد بالعقيقة عن حفيده مع وجود الأب، وهل يختلف الحكم باختلاف حال الأب يسارًا أو إعسارًا؟

الجواب

قد يقوم الجد بالعقيقة عن حفيده مع وجود الأب، وقد يكون ذلك لعدم قدرة الأب المالية على أداء العقيقة، وقد يكون لغير ذلك كحب الجد لحفيده.

وهذه المسألة تناولها الفقهاء في باب العقيقة وفي غيره أيضًا؛ كباب الزكاة حين تكلموا على إخراج الزكاة عن صاحبها دون إذنه.

والحكم في هذه المسألة أن الأب هو المخاطب أصالة بالعقيقة، أما إذا كان الأب معسرًا ففعلها الجد فلا بأس به، بل هو مستحب.

وأما إذا فعلها الجد ابتداء دون إذن من الأب فأقره الأب جاز، وإلا دفع إليه ثمنها إن شاء.

والدليل على أن المطالب بها هو الأب أنه المولود له، وهو المطالب بنفقته فكل ما يتعلق بنفقة المولود عليه بما في ذلك العقيقة عنه؛ ولأن الصغير الأصل فيه أنه غير مكلف فلم تجب في ماله.

وأما جواز عق الجد عن حفيده فدليله ما ورد عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ -رضي الله عنهما-: «**أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَقَّ عَنِ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ كَبْشًا**

كَبْشًا». أخرجه أبو داود والنسائي، فإن كان لإعسار والده فواضح، وإن كان لعدم الإعسار فإما أن يكون بإذنه فجائز كنظائره في إخراج الزكاة بإذن مالكها، وإن كان بغير إذنه جاز لأنه والد في الجملة؛ ولأن بينهما ميراثًا، ولو أعسر الوالد لوجبت النفقة على الجد الموسر؛ ولأن الجد له في مال ابنه تصرف في الجملة لحديث عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ: «**أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ! إِنَّ لِي مَالًا وَوَلَدًا، وَإِنَّ وَالِدِي يَحْتَاجُ مَالِي؟ قَالَ: أَنْتَ وَمَالُكَ لِوَالِدِكَ، إِنَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ أَطْيَبِ كَسْبِكُمْ، فَكُلُوا مِنْ كَسْبِ أَوْلَادِكُمْ**». أخرجه أبو داود.

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ الطحاوي: «ذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّ مَا كَسَبَهُ الِابْنُ مِنْ مَالٍ فَهُوَ لِأَبِيهِ وَاحْتَجُّوا فِي ذَلِكَ بِهَذِهِ الْآثَارِ. وَخَالَفَهُمْ فِي ذَلِكَ آخَرُونَ، فَقَالُوا: مَا كَسَبَ الِابْنُ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لَهُ خَاصَّةً دُونَ أَبِيهِ. وَقَالُوا: قَوْلُ النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- هَذَا لَيْسَ عَلَى التَّمْلِيكِ مِنْهُ لِلْأَبِ كَسْبُ الِابْنِ، وَإِنَّمَا هُوَ عَلَى أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي لِلِابْنِ أَنْ يُخَالِفَ الْأَبَ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ، وَأَنْ تَجْعَلَ أَمْرَهُ فِيهِ نَافِذًا كَأَمْرِهِ فِيمَا يَمْلِكُ. أَلَا تَرَاهُ يَقُولُ: «**أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ**» فَلَمْ يَكُنِ الِابْنُ مَمْلُوكًا لِأَبِيهِ بِإِضَافَةِ النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- إِيَّاهُ فَكَذَلِكَ لَا يَكُونُ مَالِكًا لِمَالِهِ بِإِضَافَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْهِ. وَقَدْ حَدَّثَنَا فَهْدٌ قَالَ: ثنا مُحَمَّدُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: ثنا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «**مَا نَفَعَنِي مَالٌ قَطُّ مَا نَفَعَنِي مَالُ أَبِي بَكْرٍ**» . فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-: إِنَّمَا أَنَا وَمَالِي لَكَ يَا رَسُولَ اللهِ! فَلَمْ يُرِدْ أَبُو بَكْرٍ بِذَلِكَ أَنَّ مَالَهُ مِلْكٌ لِلنَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- دُونَهُ وَلَكِنَّهُ أَرَادَ

أَنَّ أَمْرَهُ يَنْفُذُ فِيهِ وَفِي نَفْسِهِ. فَكَذَلِكَ قَوْلُهُ «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ» فَهُوَ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى أَيْضًا وَاللهُ أَعْلَمُ. وَقَدْ رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- حَرُمَ أَمْوَالُ الْمُسْلِمِينَ كَمَا حَرُمَ دِمَاؤُهُمْ وَلَمْ يُسْتَثْنَ فِي ذَلِكَ وَالِدًا وَلَا غَيْرَهُ». [شرح معاني الآثار ٤/ ١٥٨، ط. عالم الكتب].

فإن كان للأب التصرف في مال الابن بالأخذ أو الإنقاص فله من باب أولى التصرف فيه بالعطاء والزيادة والتوفير.

وبنحو ما ذكرنا صرحت طوائف من أهل العلم في الجملة:

قال شمس الدين الرملي: «وَالْعَاقُّ هُوَ مَنْ تَلْزَمُهُ نَفَقَتُهُ بِتَقْدِيرِ فَقْرِهِ مِنْ مَالِ نَفْسِهِ دُونَ وَلَدِهِ بِشَرْطِ كَوْنِ الْعَاقِّ مُوسِرًا: أَيْ يَسَارَ الْفِطْرَةِ فِيمَا يَظْهَرُ قَبْلَ مُضِيِّ مُدَّةِ أَكْثَرِ النِّفَاسِ وَلا تَفُوتُ بِالتَّأْخِيرِ، وَإِذَا بَلَغَ بِلا عَقٍّ سَقَطَ سِنُّ الْعَقِّ عَنْ غَيْرِهِ، وَهُوَ مُخَيَّرٌ فِيهِ عَنْ نَفْسِهِ وَعَقُّهُ -صلى الله عليه وسلم- عَنْ الْحَسَنِ وَأَخِيهِ لأَنَّهُمَا كَانَا فِي نَفَقَتِهِ لِإِعْسَارِ وَالِدَيْهِمَا أَوْ كَانَ بِإِذْنِ أَبِيهِمَا، وَوَلَدُ الزِّنَا فِي نَفَقَةِ أُمِّهِ فَيُنْدَبُ لَهَا الْعَقُّ عَنْهُ، وَلا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ إظْهَارُهُ الْمُفْضِي لِظُهُورِ الْعَارِ». [نهاية المحتاج ٨/ ١٣٨، ط. مصطفى الحلبي].

وقال أبو عبد الله المواق المالكي: «(وَنُدِبَ ذَبْحُ وَاحِدَةٍ تُجْزِئُ ضَحِيَّةً فِي سَابِعِ الْوِلَادَةِ) ابْنُ عَرَفَةَ: الْعَقِيقَةُ مَا تَقَرَّبَ بِذَكَاتِهِ مِنْ جَذَعِ ضَأْنٍ أَوْ ثَنِيِّ سَائِرِ الْأَنْعَامِ سَلِيمَيْنِ مِنْ عَيْبٍ مَشْرُوطًا بِكَوْنِهِ فِي نَهَارِ سَابِعِ وِلَادَةِ آدَمِيٍّ حَيٍّ. وَفِي حُكْمِهَا عِبَارَاتٌ سَمِعَ ابْنُ الْقَاسِمِ يَقَعُ فِي قَلْبِي أَنَّهَا شَرِيعَةُ الْإِسْلَامِ. وَلَمْ يَحْكِ الْمَازِرِيُّ غَيْرَ أَنَّهَا مُسْتَحَبَّةٌ. وَرَوَى ابْنُ حَبِيبٍ كَانُوا يَكْرَهُونَ تَرْكَهَا. قَالَ: وَلَيْسَتْ كَوُجُوبِ الْأُضْحِيَّةِ. الْبَاجِيُّ: وَمُقْتَضَى قَوْلِ مَالِكٍ: إنَّهَا مِنْ مَالِ الْأَبِ

لَا مِنْ مَالِ الِابْنِ وَظَاهِرُ قَوْلِهِ: «يَعُقُّ عَنْ الْيَتِيمِ مِنْ مَالِهِ» أَنَّهَا لَا تَلْزَمُ قَرِيبًا غَيْرَ الْأَبِ. [التاج والإكليل ٤/ ٣٨٩، ط. دار الكتب العلمية].

وقال الرحيباني الحنبلي: «(وَلا يَعُقُّ غَيْرُ أَبٍ) إلا أَنْ يَتَعَذَّرَ بِمَوْتٍ أَوْ امْتِنَاعٍ، قَالَ فِي شَرْحِ الإِقْنَاعِ: قُلْت: وَمَا تَقَدَّمَ أَنَّهُ عليه الصلاة والسلام عَقَّ عَنْ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ، فَلأَنَّهُ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ. (وَلا يَعُقُّ مَوْلُودٌ عَنْ نَفْسِهِ إذَا كَبِرَ) نَصَّ عَلَيْهِ؛ لأَنَّهَا مَشْرُوعَةٌ فِي حَقِّ الأَبِ، فَلا يَفْعَلُهُ غَيْرُهُ كَالأَجْنَبِيِّ (خِلافًا لِجَمْعٍ) مِنْهُمْ صَاحِبُ الْمُسْتَوْعِبِ وَالرَّوْضَةِ وَالرِّعَايَتَيْنِ وَالْحَاوِيَيْنِ وَالنَّظْمِ وَغَيْرِهِمْ (فَإِنْ فَعَلَ) أَيْ: عَقَّ غَيْرُ الأَبِ وَالْمَوْلُودُ عَنْ نَفْسِهِ بَعْدَ أَنْ كَبِرَ لَمْ يُكْرَهْ ذَلِكَ؛ لِعَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَيْهَا، قَالَ فِي شَرْحِ الإِقْنَاعِ: قُلْت: لَكِنْ لَيْسَ لَهَا حُكْمُ الْعَقِيقَةِ». [مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ٢/ ٤٨٩، ط. المكتب الإسلامي].

والأفضل أن يستأذنه؛ لأن العبادة المتفق عليها أفضل من العبادة المختلف فيها، لنص بعض الفقهاء على اشتراط الإذن في ما أشبه ذلك:

قال أبو النجا الحجاوي: «وإن أخرج زكاة شخص أو كفارته من ماله بإذنه صح وله الرجوع عليه إن نواه، وإن كان بغير إذنه لم يصح كما لو أخرجها من مال المخرج عنه بلا إذنه». [الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل ١/ ٢٨٦، ط. دار المعرفة].

وقال الخطيب الشربيني: «وللأصل أَن يخرج من مَاله زَكَاة موليه الْغَنِيّ لِأَنَّهُ لَا يسْتَقلّ بتمليكه بِخِلَاف غير موليه كَوَلَد رشيد وأجنبي لَا يجوز إِخْرَاجهَا عَنهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ». [الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ١/ ٢٢٩، ط. دار الفكر].

وبناء على ما سبق: فإنه يجوز للجد القيام بالعقيقة عن حفيده، وإن كان ابنه أبو هذا الحفيد موجودًا حيًّا؛ سواء كان معسرًا أو ميسور الحال، وسواء فعل الجد ذلك بإذنه أو من غير إذنه، إلا أنه من الأفضل أن يستأذنه خروجًا من خلاف بعض العلماء الذين اشترطوا إذن الأب. والله تعالى أعلم.

هل الأب هو المُطَالَب حصرًا بالعقيقة عن ولده؟

السؤال

هل الأب هو المُطَالَب حصرًا بالعقيقة عن ولده؟ وهل يجوز للأم أن تَعُقَّ عن ولدها في وجود الأصل المُلْتَزِم بنفقة المولود؟

الجواب

العقيقة في اللغة من عَقَّ، والعين والقاف أصل واحد يدلُّ على الشَّقّ، يقال: عقَّ الرَّجلُ عن ابنه يُعقُّ عنه، إذا حلق عقيقته، وذبح عنه شاةً. والعقيقة: الشَّعر الذي يولد به. [معجم مقاييس اللغة لابن فارس، مادة: عق، ٤/ ٣، ٤، ط. دار الفكر].

وشرعًا: ما يُذبح عند حلق شعر المولود؛ تسمية للشيء باسم سببه. [مغني المحتاج ٦/ ١٣٨، ط. دار الكتب العلمية].

وهي سنة مؤكدة؛ لما رواه أبو داود في سننه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «**مَن وُلِدَ له وَلَدٌ فأحب أن ينسك عنه فلينسك، عن الغلام شاتان مكافئتان، وعن الجارية شاة**»، ولأنها إراقة دم بغير جناية ولا نذر فلم تجب كالأضحية، والمعنى فيها: إظهار البشر بالنعمة ونشر النسب.

والعقيقة تطلب من الأصل الذي تلزمه نفقةُ المولود بتقدير فقره، أي بتقدير فقر المولود، وإنما قلنا ذلك لأن العقيقة تجب على من تلزمه النفقة وإن كان المولود غنيًّا بإرث أو غيره، فيؤديها من مال نفسه لا من مال المولود،

ولا يفعلها من لا تلزمه النفقة إلا بإذن من تلزمه.

ولا يقدح في ذلك كون النبي -صلى الله عليه وسلم- قد عقَّ عن الحسن والحسين كما رواه أبو داود في سننه من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، مع أن الذي تلزمه نفقتهما هو والدهما؛ لأنه يحتمل أن نفقتهما كانت على الرسول -صلى الله عليه وسلم- لإعسار والديهما، ويحتمل أنه -عليه الصلاة والسلام- عقَّ عنهما بإذن أبيهما.

قال الخطيب الشربيني في شرح المنهاج: «(يسن) لمن تلزمه نفقة فرعِه بتقدير فقره (أن يعق عن) مولود (غلام بشاتين) متساويتين (و) عن (جارية بشاة)». [مغني المحتاج ٦/ ١٣٨، ط: دار الكتب العلمية].

وقال الشمس الرملي: «والعاقُّ: هو من تلزمه نفقته بتقدير فقره من مال نفسه دون ولده، بشرط كون العاقِّ موسرًا: أي يسار الفطرة فيما يظهر قبل مضيِّ مدَّة أكثر النّفاس ولا تفوت بالتأخير، وإذا بلغ بلا عقٍّ سقط سَن العق عن غيره، وهو مخيَّرٌ فيه عن نفسه. وعقه -صلى الله عليه وسلم- عن الحسن وأخيه لأنهما كانا في نفقته لإعسار والديهما أو كان بإذن أبيهما، وولد الزنا في نفقة أمه فيندب لها العقُّ عنه، ولا يلزم من ذلك إظهاره المفضي لظهور العار، والمتجه كما قاله البلقيني عدم ندب العقِّ من الأصل الحرِّ لولده القِنِّ لأنه لا يلزمه نفقته». [نهاية المحتاج ٨/ ١٣٨، ط. مصطفى الحلبي].

والذي تلزمه النفقة ليس الأب فقط؛ فقد جاء في شرح المنهاج للخطيب الشربيني في باب النفقات: «فصلٌ في نفقة القريب، والموجب لها قرابة البعضية فقط (يلزمه) أي الشخص ذكرًا كان أو غيره (نفقة الوالد) الحر (وإن علا) من

ذكر أو أنثى (والولد) الحر (وإن سفل) من ذكر أو أنثى». [مغني المحتاج ٥/ ١٨٣، ط. دار الكتب العلمية].

ففهم مما سبق أن نفقة الولد لا تجب فقط على الأب، وإنما تجب على غيره من الأصول ذكورًا وإناثًا كالجد والأم، إذا أعسر الأب أو فُقد.

وعليه فإن العقيقة تصحُّ من كلِّ مَنْ لزمته نفقةُ المولود من الأصول، وتصح أيضًا من غيرِه بإذنه؛ فتصحُّ من الأم إذا لزمتها نفقةُ المولود، وتصح منها أيضًا إذا لم تَلْزَمْهَا بشرط إذن الأصل المُلْتَزِم بالنفقة. والله تعالى أعلم.

۞۞۞

من أحكام الذكر والدعاء

الذكر الجماعي

السؤال

سمعت من يقول: «إن الذكر الجماعي بدعة»، واستدل على ذلك بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينقل عنه فعله، والقاعدة: أن ترك النقل نقل للترك، وكذلك استدل بحديث عائشة مرفوعا: "**من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد**"، وأثر ابن مسعود في إنكاره على من رآهم يفعلون ذلك. وقد قال تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم**﴾ [المائدة: ٣]، فابتداع شيء بعد الإكمال ليس من الدين، فما صحة ذلك؟

الجواب

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، أما بعد: فالآيات الدالة على استحباب الذكر في القرآن الكريم كثيرة، وهي عامة تشمل أي كيفية أو هيئة للذكر، ومنها الذكر الجماعي، يقول الله تعالى:﴿**فاذكروني أذكركم**﴾ [البقرة: ١٥٢]. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿**الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم**﴾ [آل عمران: ١٩١]. وقال تعالى: ﴿**والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما**﴾ [الأحزاب:٣٥]. وقال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وسبحوه بكرة وأصيلا**﴾ [الأحزاب:٤١- ٤٢].

ويدل على جواز الذكر الجماعي من السنة ما رواه البخاري من حديث أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: "**إن لله ملائكة يطوفون في الطرق يلتمسون أهل الذكر فإذا وجدوا قوما يذكرون الله تنادوا هلموا إلى حاجتكم. قال: فيحفونهم بأجنحتهم إلى السماء الدنيا. قال:**

فيسألهم ربهم وهو أعلم منهم: ما يقول عبادي؟ قالوا: يقولون يسبحونك ويكبرونك ويحمدونك ويمجدونك)). الحديث.

فقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((**قوما يذكرون الله**)) بصيغة الجمع يدل على كونهم مجتمعين.

- وأخرج الترمذي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: ((**إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا. قالوا: وما رياض الجنة؟ قال: حلق الذكر**)).

والحلق: جمع «حلقة»، وحلقة القوم: الناس الذين يجتمعون مستديرين، والهيئة المحققة للذكر مع كونهم مجتمعين، إما أن يجلس كل منهم في الحلقة يذكر منفردا، وإما أن يكون الذكر بينهم بالتوافق بين الجماعة بصوت واحد؛ فإن جلس المجتمعون للذكر جماعة جهرا بغير توافق أدى ذلك إلى حدوث التشويش الذي يكر على مقصود الذكر بالبطلان، حيث يذهب الخشوع.

وأخرج الترمذي عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: ((**ما من قوم يذكرون الله إلا حفت بهم الملائكة وغشيتهم الرحمة ونزلت عليهم السكينة وذكرهم الله فيمن عنده**)).

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((**ما من قوم يذكرون الله**)) أي: يجتمعون لذكره بنحو تسبيح وتحميد وتهليل وتلاوة وعلم شرعي، قال المناوي في فيض القدير [٥/ ٤٩٤، ط. المكتبة التجارية]: «وفيه فضل مجالس الذكر والذاكرين والاجتماع عليه، ومحبة الملائكة لبني آدم».

وقال الشيخ صديق حسن خان في نزل الأبرار [ص ١٧، ط. دار المعرفة]: «وفي الحديث ترغيب عظيم في الاجتماع على الذكر، فإن هذه الخصائص الأربع في كل واحدة منها ما يثير رغبة الراغبين، ويقوي عزيمة الصالحين على ذكر رب العالمين».

وفي رواية مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "**وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله تعالى يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده**".

وفي الحديث دلالة على صحة الاجتماع لقراءة القرآن، وقراءة القرآن نوع من الذكر، وعند الشافعية والحنابلة قراءة القرآن جماعة مستحبة، قال الإمام النووي في التبيان في آداب حملة القرآن [ص٥٦- ٥٧، ط. دار ابن حزم]: «اعلم أن قراءة الجماعة مجتمعين مستحبة بالدلائل الظاهرة، وأفعال السلف، والخلف المتظاهرة... وروى ابن أبي داود أن أبا الدرداء رضي الله عنه كان يدرس القرآن معه نفر يقرؤون جميعا. وروى ابن أبي داود فعل الدراسة مجتمعين عن جماعات من أفاضل السلف والخلف وقضاة المتقدمين».

وفي رواية عن الإمام أحمد لما سئل عن اجتماع قوم لقراءة أو دعاء أو ذكر قال: «وأي شيء أحسن منه». [كشاف القناع ١/ ٤٣٢، ط. دار الكتب العلمية].

وقال الشيخ ابن تيمية في الفتاوى الكبرى [٥/ ٣٤٢، ط. دار الكتب العلمية]: «وقراءة الإدارة حسنة عند أكثر العلماء، ومن قراءة الإدارة قراءتهم مجتمعين بصوت واحد، وللمالكية قولان في كراهتها».

وأخرج مسلم من حديث أبي سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج على حلقة من أصحابه فقال: ‹‹**ما أجلسكم؟ قالوا: جلسنا نذكر الله ونحمده على ما هدانا للإسلام ومن به علينا، قال: آلله ما أجلسكم إلا ذاك؟؟! قالوا: والله ما أجلسنا إلا ذاك. قال: أما إني لم أستحلفكم تهمة لكم ولكنه أتاني جبريل فأخبرني أن الله عز وجل يباهي بكم الملائكة**››.

وروى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: ‹‹**يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني؛ فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملإ ذكرته في ملإ خير منهم، وإن تقرب إلي بشبر تقربت إليه ذراعا، وإن تقرب إلي ذراعا تقربت إليه باعا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة**››.

والمراد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم ذكر العبد في الملأ كونه مع جماعة من المؤمنين، أو في حضرتهم، والذي في الملإ لا يكون إلا عن جهر، والجهر في الذكر إن لم يجتمع الذاكرون في صوت واحد لأدى إلى التشويش بينهم كما سبق بيانه.

قال العلامة ابن عابدين في حاشيته على الدر المختار [٦/ ٣٩٨]: «وقد شبه الإمام الغزالي ذكر الإنسان وحده وذكر الجماعة بأذان المنفرد وأذان الجماعة، قال: فكما أن أصوات المؤذنين جماعة تقطع جرم الهواء أكثر من صوت المؤذن الواحد، كذلك ذكر الجماعة على قلب واحد أكثر تأثيرا في رفع الحجب الكثيفة من ذكر شخص واحد».

وقد ذكر السائل اعتراضات نرد عليها بما يلي:

أنه قد تركه صلى الله عليه وسلم، والترك في اللغة: الإعراض والتخلية، قال ابن فارس: «الترك: التخلية عن الشيء». [معجم مقاييس اللغة ١/ ٣٤٥، ط. دار الفكر].

يقال: ترك الشيء يتركه تركا وتركانا: طرحه وخلاه. ويقال: الترك: ودعك الشيء، وقد روي في الحديث: ((**لينتهين أقوام عن ودعهم الجمعات أو ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين**)) [أخرجه مسلم]. وقوله: ((**ودعهم**)) أي: تركهم.

وفي بيان معنى الترك قال الشيخ العطار: «هو عدم فعل المقدور سواء أكان هناك قصد من التارك أم لا، كما في حال الغفلة والنوم، وسواء تعرض لضده أم لم يتعرض. وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا، ولذلك لا يقال: ترك فلان خلق الأجسام». [حاشية العطار على شرح جمع الجوامع نقلا عن شرح المواقف ١/ ٢٨٠، ط. دار الباز].

فالترك يطلق ويراد به:

إما عدم الإتيان بالفعل، وهو ترك غير مقصود، أي: عدمي، وهو ليس موضعا للقدوة، فلا يدل على جواز ولا كراهة ولا تحريم.

وإما عدم الإتيان بالفعل بعد توجه النفس إليه، وهو لا يكون إلا عن قصد، فهو ترك مقصود، وهو ما يعبر عنه بكف النفس عن الفعل بعد التوجه إليه، أو الإمساك، أو الامتناع، فالترك فيه قد يعد وجوديا، وهو أن يقع الشيء ويوجد المقتضي للفعل أو القول فيترك الفعل والقول ويمتنع عنهما.

قال الشبراملسي في حاشيته على نهاية المحتاج: «والمراد بالترك: كف النفس لا عدم الفعل؛ إذ العدم المحض لا يكون مناطا للتكليف أصلا». [١/ ٣٩٠ بتصرف، ط. دار الفكر].

ويعد الأصوليون الترك المقصود أو الكف فعلا من الأفعال، ولكن لكون الترك أخفى من الفعل؛ إذ الترك في أصله أمر عدمي -لأنه عدم فعل- بخلاف الفعل فإنه أمر وجودي فلا يصح أن يدخل الترك في حيز الأفعال الصريحة في طريقة الاستدلال بها.

فالترك المقصود إن لم يقترن بدليل على أن المتروك حرام أو مكروه لا يكون حجة، بل غايته أن يفيد أن ترك ذلك الفعل مشروع، وأما أن ذلك الفعل المتروك يكون محظورا فهذا لا يستفاد من الترك وحده، وإنما يستفاد من دليل يدل عليه.

يقول الإمام الجصاص: «فمتى رأينا النبي عليه السلام قد ترك فعل شيء ولم ندر على أي وجه تركه، قلنا: تركه على جهة الإباحة، فليس بواجب علينا، إلا أن يثبت عندنا أنه تركه على جهة التأثم بفعله، فيجب علينا تركه حينئذ على ذلك الوجه، حتى يقوم الدليل على أنه مخصوص به دوننا». [الفصول في الأصول ٣/ ٢٢٨، ط. وزارة الأوقاف الكويتية].

ويقول الإمام ابن دقيق العيد تعليقا على ما رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما ((**أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومئ إيماء صلاة الليل إلا الفرائض ويوتر على راحلته**))، وفي رواية: ((**غير أنه لا يصلي عليها المكتوبة**)): «قوله:

"**غير أنه لا يصلي عليها المكتوبة**" قد يتمسك به في أن صلاة الفرض لا تؤدى على الراحلة، وليس ذلك بقوي في الاستدلال؛ لأنه ليس فيه إلا ترك الفعل المخصوص، وليس الترك بدليل على الامتناع. وكذا الكلام في قوله: "**إلا الفرائض**"، فإنه إنما يدل على ترك هذا الفعل، وترك الفعل لا يدل على امتناعه كما ذكرنا». [إحكام الأحكام ١/ ٢١١، ط. مطبعة السنة المحمدية].

ومن ذلك أيضا ما ذكره الإمام ابن قدامة الحنبلي تعليقا على خلاف العلماء في مسألة تنشيف الأعضاء بالخرقة أو المنديل من بلل الوضوء أو الغسل، وقد استدل جماعة من أهل العلم على كراهة التنشيف بالحديث المروي في الصحيحين عن ميمونة بأنها ناولت النبي صلى الله عليه وآله وسلم خرقة بعد غسله فلم يردها وجعل ينفض بيده، فقال في الرد عليهم: «وترك النبي صلى الله عليه وسلم لا يدل على الكراهة، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قد يترك المباح كما يفعله». [المغني ١/ ٩٥، ط. دار إحياء التراث العربي].

وعمدة ما يستدل به مدعو حجية الترك على حرمة أو كراهة الفعل هو: أن عدم نقل الصحابة لما لو فعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم لتوفرت هممهم ودواعيهم على نقله، هو نقل لتركه، فحيث لم ينقله واحد منهم البتة، ولا حدث به، علم أنه لم يكن؛ ومن ثم فإن كل ما لم ينقل فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم له يكون قد تركه، ويكون ذلك حينئذ بمنزلة النص على حكمه.

ومقتضى هذه الدعوى هو منع إجراء عموم النصوص الواردة على وجهها ليشمل ما لم يرد أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعله، وكذلك تقتضي منع القياس في ذلك أيضا، ومن ثم لا يعمل بعموم قرآن أو حديث حتى ينقل لنا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعله.

وذلك خلاف ما استقر عند العلماء من أن النص إذا كان عاما فإنه ينبغي حمله على عمومه ما لم يخصص بمخصص صحيح، ولا يكفي في التخصيص أن ينقل أنه صلى الله عليه وآله وسلم فعل بعض أفراد ذلك العموم ولم ينقل فعله لغيرها، بدعوى أن ترك النقل نقل للترك في ما سوى ذلك الذي نقل إلينا من فعله.

ويظهر بطلان ما وضعه السائل وغيره من قاعدة: «ترك النقل هو نقل للترك» والشروط الثلاثة المذكورة في السؤال بذكر فرع فقهي واحد لم يأخذ فيه جمهور الفقهاء بهذه القاعدة ولا بهذه الشروط المزعومة، وهو في أصناف الخارج من الأرض التي تؤخذ منها الزكاة.

فقد نقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه أخذ الزكاة من أربعة أصناف فقط من الخارج من الأرض، وهي التمر والزبيب والشعير والقمح، ولم ينقل عنه أنه أخذ الزكاة مما سوى هذه الأصناف. [رواه الطبراني والحاكم]، ومن ثم فلو كان ترك النقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نقلا للترك لانتفت الزكاة في ما عدا الأصناف الأربعة؛ لكونها لم ينقل أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخذ الزكاة منها، وكذلك لأن الشروط الثلاثة قد توفرت، فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان قادرا على أخذ الزكاة من

زارعي الثمار والخضروات وغيرها من الزراع بالمدينة وجوارها، لكنه لم يفعل ولم يطالبهم بالزكاة.

وكذلك فإن الحاجة كانت قائمة لأن يبين النبي عليه الصلاة والسلام لأمته ما يجب عليهم إخراجه من الزكاة، فإنه لو كان فيه مصلحة شرعية لفعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فحيث لم يفعله ولم يرد عنه قول في المسألة دل على أنه لا يجوز، وكذلك لم يظهر مانع من تركه أخذ الزكاة من الزراع أيضا.

لكن جمهور الفقهاء وأصحاب المذاهب المتبوعة أخذوا بالعموم الوارد في الآيات كما في قوله تعالى ﴿**ومما أخرجنا لكم من الأرض**﴾ [البقرة: ٢٦٧]، وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم: "**فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر**" [أخرجه البخاري عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما]، وجعلوا الزكاة في أصناف أخرى غير الواردة فقط في الحديث، على اختلاف وتفصيل بينهم في المسألة:

فأبو حنيفة يرى وجوب الزكاة في كل خارج من الأرض قصد به النماء. [تبيين الحقائق ١/ ٢٩١، ط. دار الكتاب الإسلامي].

وعند مالك تجب في القمح والشعير وسائر ما يقتات من الحبوب، ولا تؤخذ من الثمار إلا من التمر والزبيب. [شرح مختصر خليل للخرشي ٢/ ١٦٧ وما بعدها، ط. دار الفكر].

وعند الشافعي تجب في كل ما يقتات به من الزروع والثمار. [مغني المحتاج ٢/ ٨١، وما بعدها، ط. دار الكتب العلمية].

وعند أحمد: تجب في كل خارج من الأرض يكال ويدخر. [شرح منتهى الإرادات ١/ ٤١٣، ط. عالم الكتب].

فلو صح قول المدعي أن ترك النقل نقل للترك مع الأخذ بهذه الشروط الثلاثة لكان القائلون بإيجاب الزكاة في سائر ما يقتات ويدخر عاملين على خلاف المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وذلك قول مردود على مدعيه.

وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبعض أفراد العام لا يدل على تخصيص الجواز به دون غيره، ولهذا فتركه صلى الله عليه وآله وسلم فردا خاصا لا يدل على عدم مشروعيته.

فدليل مشروعية الذكر يعم جميع الحالات سواء أكانت بهيئة الانفراد أم بهيئة الاجتماع، ومن يدعي التخصيص لزمه الإتيان بالدليل، وإلا كان ذلك بابا من أبواب الابتداع في الدين بتضييق ما وسعه الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم. فإن من يجهر في الذكر مجتمعا مع إخوانه من الذاكرين في وقت لا مانع من الذكر فيه ومستوفيا الشروط اللازمة لذلك، ولا يرى أن الذكر بغير هذه الهيئة لا يجوز أو ليس أقل ثوابا مما ألزم به نفسه، وإنما هو يختار ما يتلاءم مع نشاطه ويساعده على تحقيق غرضه من الذكر فلا مانع من ذلك، فإن الذكر واحد والاختلاف في الاجتماع أو الانفراد في الجهر أو عدمه، ولم يرد ما يمنع من هذا الجهر أو هذا الاجتماع.

وليست مثل هذه الأمور مما تركه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مع قيام المقتضي لفعله؛ لدخولها في العموم، بل وردت في سنته القولية كما تقدم.

أما استدلاله على قاعدة: ترك العمل بما لم يفعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعدم جوازه وكونه من البدع بما رواه البخاري ومسلم عن السيدة عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد**»، فهو استدلال غير صحيح؛ إذ إن منطوق الحديث يدل على من ابتدع ونسب إلى دين الإسلام عقائد أو أفعال جديدة لم يكن لها في الكتاب أو السنة سند ظاهر، أو خفي ملفوظ أو مستنبط فهو رد، أي: هو مردود وباطل، والذكر الجماعي له في الدين سند ودليل من الكتاب والسنة.

قال الحافظ ابن حجر: «فإن معناه: من اخترع في الدين ما لا يشهد له أصل من أصوله فلا يلتفت إليه».

ومفهوم الحديث أن من أحدث في الدين أمرا جديدا وكان له في الكتاب والسنة سند ظاهر أو خفي لم يكن مردودا على صاحبه، قال ابن رجب الحنبلي: «فهذا الحديث يدل بمنطوقه على أن كل عمل ليس عليه أمر الشارع فهو مردود. ويدل بمفهومه على أن كل عمل عليه أمره فهو غير مردود، والمراد بأمره هاهنا: دينه وشرعه». [جامع العلوم والحكم ص١١٩، ط. مؤسسة الرسالة].

ويبين الإمام النووي معنى البدعة في الشرع فيقول: «هي إحداث ما لم يكن في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي منقسمة إلى: حسنة وقبيحة». [تهذيب الأسماء واللغات ٣/ ٢٢، ط. دار الكتب العلمية].

وروى البيهقي عن الإمام الشافعي رضي الله عنه أنه قال: «المحدثات من الأمور ضربان: أحدهما: ما أحدث مما يخالف كتابا، أو سنة، أو أثرا، أو إجماعا، فهذه البدعة الضلالة. والثانية: ما أحدث من الخير لا خلاف فيه لواحد من هذا، وهذه محدثة غير مذمومة». [مناقب الشافعي ١/ ٤٦٩، ط. مكتبة دار التراث].

قال سعد الدين التفتازاني: «ومن الجهلة من يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة، وإن لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام: "**إياكم ومحدثات الأمور**"، ولا يعلمون أن المراد بذلك هو أن يجعل في الدين ما ليس منه». [شرح المقاصد ٥/ ٢٣٢، ط. دار المعارف النعمانية].

وتقسيم البدعة إلى حقيقية وإضافية لم يقل به أحد من العلماء إلا الشاطبي، وهو قول مرجوح، فالبدعة في نظرنا لا تكون إلا حقيقية، فإن الأعمال ما دامت مندرجة تحت أصل عام يدل على جوازها فلا حرج في أدائها بأي كيفية أو صفة في حدود ما هو موافق للشرع وإن لم ترد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهي لا تخرج بذلك عن وصفها المشروع إلى وصف آخر لم يرد التصريح في الشرع بها فتصير بدعة.

أما ما روي عن ابن مسعود من ذم تلك الأمور فوقائع أحوال لا تفيد حكما عاما؛ وروايات الأثر التي روت أصل القصة تدل على أنها قصة واحدة تدور حول إنكار ابن مسعود على قوم يسبحون جماعة في المسجد، وفيها ما يدل على أن ابن مسعود نهى عن ذلك لخوفه عليهم من العجب، أو لظنهم بذلك أنهم أهدى من الصحابة، أو إلى اتجاههم إلى الخروج على الجماعة في تصرفهم أو ادعائهم أنهم أشد اجتهادا وأقوى تمسكا بالدين من غيرهم.

قال عمرو بن سلمة في رواية الدارمي: «رأينا عامة أولئك الخلق يطاعنونا يوم النهروان مع الخوارج».

فيدل ذلك على أن هؤلاء كانوا مشهورين بالتشدد والخروج على الجماعة، وأن عبد الله بن مسعود ومن ماثله كانوا يرون فيهم صفات الخوارج الذين حذر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم منهم.

وفي هذا التعليل ما يدفع ما قيل من التعارض بين ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه من إنكار لمثل هذه المجالس ومن إقرار لها.

قال السيوطي في الحاوي للفتاوي [١/ ٣٩٤، ط. دار الفكر]: «فإن قلت: فقد نقل عن ابن مسعود أنه رأى قوما يهللون برفع الصوت في المسجد فقال: ما أراكم إلا مبتدعين حتى أخرجهم من المسجد. قلت: هذا الأثر عن ابن مسعود يحتاج إلى بيان سنده ومن أخرجه من الأئمة الحفاظ في كتبهم، وعلى تقدير ثبوته فهو معارض بالأحاديث الكثيرة الثابتة المتقدمة، وهي مقدمة عليه عند التعارض، ثم رأيت ما يقتضي إنكار ذلك عن ابن مسعود، قال الإمام أحمد بن حنبل في كتاب الزهد: ثنا حسين بن محمد ثنا المسعودي

عن عامر بن شقيق عن أبي وائل قال: هؤلاء الذين يزعمون أن عبد الله كان ينهى عن الذكر، ما جالست عبد الله مجلسا قط إلا ذكر الله فيه».

وقال الألوسي في روح المعاني [١٦/ ١٦٣، ط. دار الكتب العلمية]: «وما ذكر في الواقعات عن ابن مسعود من أنه رأى قوما يهللون برفع الصوت في المسجد فقال: ما أراكم إلا مبتدعين حتى أخرجهم من المسجد، لا يصح عند الحفاظ من الأئمة المحدثين، وعلى فرض صحته هو معارض بما يدل على ثبوت الجهر منه رضي الله تعالى عنه مما رواه غير واحد من الحفاظ، أو محمول على الجهر البالغ».

واستدلال السائل بقوله الله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي**﴾ [المائدة: ٣] على أن ما لم يصلنا من أمور -كالذكر الجماعي- عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليس من الدين، أو أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يبلغه لنا فلا يصح.

وفهم هذه الآية على هذا النحو لم يكن هو الفهم الصحيح الذي فهمه الفقهاء من أصحاب المذاهب المتبوعة، وبيان ذلك: أن المثبت للأحكام الشرعية هو الله تعالى وحده، ولا خلاف بين العلماء في ذلك، فالحكم الشرعي: هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو المتعلق بالأعم من أفعال المكلفين على جهة الوضع، ومعرفة هذه الأحكام يكون: إما عن طريق الأدلة المتفق عليها من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، وإما عن طريق الأدلة المختلف فيها، كالمصالح

المرسلة والاستصحاب وغير ذلك، والأدلة الشرعية هي معرفات لأحكام الله تعالى لا كاشفة عنها.

والله تعالى قد بين حكم جميع الوقائع، والنصوص لم تشتمل على أحكام الفروع كلها مفصلة، وكثير من الأحكام الشرعية غير منصوص عليها في القرآن والسنة صراحة، فيأتي دور الفقيه المجتهد ليربط بين الدليل والمدلول -وهو الحكم- ويبين وجه الدلالة من الدليل لإظهار الحكم، فيجتهد في فهم النصوص؛ تمهيدا لتطبيقها على الوقائع والنوازل، أو يجتهد في استنباط الأحكام الجزئية من القواعد الكلية التي وردت في الشريعة، أو يجتهد في إلحاق أحكام الوقائع غير المنصوص عليها على المنصوص عليها لوجود العلة المشتركة بينهما، وهي العلة المستنبطة من النص.

قال صدر الشريعة في التوضيح: «ولا شك أن الأحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة إلى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة، فلو لم يعلم أحكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت أحكامها مهملة لا يكون الدين كاملا، فلابد من أن يكون للمجتهدين ولاية استنباط أحكامها من الوحي». [التلويح شرح التوضيح ٢/ ١٠٠، ط. دار الكتب العلمية].

فكمال الشريعة لا يحول دون الاجتهاد، ولم يفهم العلماء من هذه الآية أن الله تعالى منعهم من الاجتهاد والاستنباط، اكتفاء بما تحقق للقرآن والسنة من كمال؛ بل فهموا أن القرآن والسنة قد اشتملا على أصول العقائد والأحكام وقوانين الاجتهاد، والصحابة قد اجتهدوا في مسائل ليس فيها نصوص شرعية خاصة بها، ومن هذه الاجتهادات: نفي عمر بن الخطاب رضي الله عنه لنصر

بن حجاج مخافة افتتان المسلمين به، وتحريقهم المصاحف المخالفة لمصحف عثمان؛ للقضاء على عوامل الفتنة والفرقة بين المسلمين، وتحريق علي الزنادقة الذين قالوا بألوهيته، ويمكن أن يضاف إليها أشباه كثيرة أخرى اجتهد فيها الصحابة على ضوء فهمهم للأصول الكلية والمقاصد الشريعة.

وقد استدل نفاة القياس بهذه الآية على عدم حجية القياس دائما في جميع الأزمنة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأجاب السبكي عنهم بقوله: «والجواب: أن الأصل عدم التخصيص بوقت دون وقت، وأيضا فلم يقل أحد أن القياس كان حجة إلى حين نزول هذه الآية ثم زال، والمراد بقوله: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم**﴾ الأصول، أما التفاريع فالآية مخصوصة بالنسبة إليها؛ لعدم شمول النص الصريح لجميع الجزئيات... ولك أن تجيب عن هذا الاعتراض بما هو أحسن من هذا الجواب فتقول: المراد من قوله: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم**﴾ بيان جميع ما يحتاج إليه في الدين، والآية عامة على هذا التقدير.

ثم البيان قد يكون بلا واسطة كما في التخصيص، وقد يكون بواسطة كما إذا بين المدارك للأحكام.

فَلِمَ قلتم: إنه لا يحصل ذلك إلا إذا كان البيان بلا واسطة؟ وحينئذ لا ينافي إكمال الدين العمل بالقياس، بل يكون من إكماله شرعية القياس، ولا يحتاج على هذا التقرير إلى تخصيص الآية، بل تكون باقية على عمومها». [الإبهاج في شرح المنهاج ٦/ ٢١٩٧: ٢١٩٩، ط١، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث].

فالمراد من الآية هو إكمال قواعد الدين ومبادئه، ومن ضمن هذه المبادئ جواز إحداث البدعة الحسنة، فالذي يبتدع لا يعني عمله أنه زاد في الدين، أو تدارك نقصا في الشريعة، أو اتبع هواه، أو شرع بعقله، بل هو تطبيق لقاعدة شرعية من الكتاب والسنة.

وعليه فإن حلقات الذكر الجماعي سنة مستحبة ثبتت عن السلف الصالح من الصحابة ومن بعدهم، وأقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، أما تلك الاعتراضات الواهية فمردود عليها بما أجبنا به في هذه الفتوى. والله تعالى أعلم.

۞۞۞

الصلاة على النبي من النصراني

السؤال

حدثت مشادة كلامية بين شخصين مسيحيين أحدهما صاحب منزل والآخر بَنّاء عنده، فقال البنّاء لصاحب المنزل: «صلِّ على النبي يا عمي، إحنا حنجهز كل حاجة»، فقام صاحب المنزل بسب النبي ﷺ وسب الشخص البنّاء قائل هذه العبارة، فقام أهل القرية بطرد السابِّ من القرية وإجباره على بيع مملكاته حتى لا يعود إليها، كما قاموا بإبعاد البنّاء قائل هذه العبارة عن القرية بالرغم من أن له فيها أهلا وعشيرة. فتدخل بعض أهل القرية بعد ذلك طالبين السماح له بالرجوع؛ لكونه لم يصدر منه إساءة، كما أنه رافض لما صدر من الشخص الأول من سباب واعتداء، فاجتمعت الآراء على رفع الأمر لأهل العلم. فما حكم قول البنّاء لصاحب المنزل: صلِّ على النبي؟ وما حكم السماح له بالرجوع إلى القرية؟

الجواب

أما بخصوص البَنَّاء المسيحي الذي قال لآخر على ملته: «صلِّ على النبي»، فإنه لم يخطئ، لأنه ليس في سياق الكلام ما يدل على أنه قال ذلك استهزاء، وإنما قال شيئًا قد يكون لسانه قد جرى به على ما رسخ في مسمعه من خلال المجتمع الذي يعيش فيه خاصة في مجال التهدئة، وقد حدث نظير ذلك للصحابة -رضي الله عنهم-؛ ففي صحيح البخاري عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

-رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «مَن حَلَفَ فَقَالَ فِي حَلِفِهِ: وَاللَّاتِ وَالعُزَّى، فَلْيَقُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ».

ووجه الدلالة من الحديث: أن الصحابة -رضي الله عنهم- مع حرصهم على الابتعاد عن الكفر كان يجري من أحدهم أحيانًا الحلف بالطواغيت، وأما غير المسلم الذي يعيش مع إخوانه من المسلمين فقد يقول قولا لا يبغيه لو كان شرًّا، فما الظن بالكلام الذي فيه الخير.

وفي مثل الأحاديث التي فيها ألفاظ مثل «ثكلتك أمك» أي: فقدتك أمك، أو «تربت يمينك» أي: ألصقت بالأرض؛ كناية عن الفقر، قالوا: إنها ألفاظ جرت على ألسنة العرب ولا يراد بها ظاهرها.

فتبين بما ذكرنا أنه قد يجري على اللسان من الشر ما ليس مقصودًا ولا يؤاخذ الإنسان به، فيكون التلفظ بالخير ولو بغير نية لا لوم على قائله من باب أولى.

كما أن هناك طائفة كثيرة تعيش بيننا من غير المسلمين يعتقدون أن سيدنا محمدًّا -صلى الله عليه وسلم- رسول الله لكنه مرسل إلى العرب فقط، أو يعتقد أنه نبي لكن أهل الكتاب لا يلزمهم اتِّبَاعه لكونهم أَتباع دين بخلاف غيرهم؛ كما ورد نحو هذا فيما رواه الترمذي عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ -رضي الله عنه- قَالَ: قَالَ يَهُودِيٌّ لِصَاحِبِهِ: اذْهَبْ بِنَا إِلَى هَذَا النَّبِيِّ فَقَالَ صَاحِبُهُ: لَا تَقُلْ نَبِيٌّ، إِنَّهُ لَوْ سَمِعَكَ كَانَ لَهُ أَرْبَعَةُ أَعْيُنٍ، فَأَتَيَا رَسُولَ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَسَأَلَاهُ عَنْ تِسْعِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ. فَقَالَ لَهُمْ: «لَا تُشْرِكُوا بِاللهِ شَيْئًا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالحَقِّ، وَلَا تَمْشُوا بِبَرِيءٍ إِلَى ذِي

سُلْطَانٍ لِيَقْتُلَهُ، وَلَا تَسْحَرُوا، وَلَا تَأْكُلُوا الرِّبَا، وَلَا تَقْذِفُوا مُحْصَنَةً، وَلَا تُوَلُّوا الفِرَارَ يَوْمَ الزَّحْفِ، وَعَلَيْكُمْ -خَاصَّةً اليَهُودَ- أَنْ لَا تَعْتَدُوا فِي السَّبْتِ»، قَالَ: فَقَبَّلُوا يَدَيْهِ وَرِجْلَيْهِ. فَقَالَا: نَشْهَدُ أَنَّكَ نَبِيٌّ. قَالَ: «فَمَا يَمْنَعُكُمْ أَنْ تَتَّبِعُونِي؟» قَالُوا: إِنَّ دَاوُدَ دَعَا رَبَّهُ أَنْ لَا يَزَالَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ نَبِيٌّ، وَإِنَّا نَخَافُ إِنْ تَبِعْنَاكَ أَنْ تَقْتُلَنَا اليَهُودُ.

فمثل هؤلاء يعظمون النبي -صلى الله عليه وسلم- ظاهرًا وباطنًا، خاصة مع ما يسمعونه عمليًّا من تعظيم المسلمين للمسيح -عليه السلام- وأمه مريم الصديقة البتول.

وبناء على ما سبق وفي واقعة السؤال، فإن هذا الشخص غير المسلم لم يخطئ حتى يعاقَب، فلا يجوز أن يبعد عن قريته دون أي ذنب اقترفه، والله سبحانه وتعالى أعلم.

المدائح النبوية

السؤال

ما حكم إنشاء وإنشاد قصائد المديح النبوي، ومتى ظهر المديح النبوي، وهل هو خاص بالصوفية كما يدعي البعض؟

الجواب

الشعر أصله كلام موزون، وقد تكلم الإمام النووي على حكمه في شرحه (لصحيح مسلم ١٥/ ١٤، ط. دار إحياء التراث العربي): «قال العلماء كافة: هو مباح ما لم يكن فيه فحش ونحوه، قالوا: وهو كلام حسنه حسن وقبيحه قبيح، وهذا هو الصواب؛ فقد سمع النبي -صلى الله عليه وسلم- الشعر واستنشده وأمر به حسان في هجاء المشركين، وأنشده أصحابه بحضرته في الأسفار وغيرها، وأنشده الخلفاء وأئمة الصحابة وفضلاء السلف، ولم ينكره أحد منهم على إطلاقه وإنما أنكروا المذموم منه وهو الفحش ونحوه»، ومن أفضل ما يتكلم به المرء مدح النبي -صلى الله عليه وسلم-، أو تكرار ذلك أو الاستماع إليه، وهذا ما عرف مؤخرًا بالمديح النبوي، وقد أخرج البخاري عن أبي كعب مرفوعًا: ((**إن من الشعر حكمة**)). كما استمع -صلى الله عليه وسلم- إلى الشعر، وقد ورد ذلك في عدة أحاديث منها أحاديث في الصحيحين.

وقد ظهر المديح النبوي في العصر النبوي المبارك؛ حيث كان الشعر من الأسلحة المقالية التي يستخدمها العرب حينئذٍ بين الهجاء والثناء، فكان الشعراء من المشركين يهجونه -صلى الله عليه وسلم-، فكان المدح النبوي

يرد على هذا الهجاء، ومن هؤلاء الشعراء الذين دافعوا عن النبي -صلى الله عليه وسلم- ومدحوه، وأَقرَّهم على ذلك رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، حسان بن ثابت، فقد روى الشيخان عن البراء بن عازب -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وسلم-، قال لحسَّانَ: ((**اهْجُهُمْ -أَوْ قَالَ هَاجِهِمْ- وَجِبْرِيلُ مَعَكَ**)).

ومَدْحُ الأُمَّةِ للنبي -صلى الله عليه وسلم- دليلٌ على مَحبَّتها له، هذه المحبَّة التي تُعَدُّ أصلا من أصول الإيمان، قال تعالى: ﴿**قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ**﴾ [التوبة: ٢٤]، وقال -صلى الله عليه وسلم-: ((**فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ**)) صحيح البخاري.

وقال أيضًا: ((**لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَلَدِهِ وَوَالِدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ**)) صحيح مسلم.

ومحبَّة النبي -صلى الله عليه وسلم- مَظْهَر محبة الله سبحانه، فمن أحبَّ مَلِكًا أحب رسوله، ورسول الله حبيب رب العالمين، وهو الذي جاء لنا بالخير كله، وتحمَّل المتاعب من أجل إسلامنا، ودخولنا الجنة؛ وقد وصفه ربنا في مواضع كثيرة من القرآن بصفات تدل على فضله، منها قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾ [القلم: ٤].

وقد عرَّف العلماء المديح النبوي بأنه هو الشِّعْرُ الذي ينصَبُّ على مدح النبي -صلى الله عليه وسلم- بتعداد صفاته الـخَلْقِيَّة والخُلُقِيَّة، وإظهار الشَّوْق لِرُؤيته، وزيارة قبره والأماكن المقدسة التي ترتبط بحياة الرسول -صلى الله عليه وسلم-، مع ذِكْرِ مُعْجِزَاته المادية والمعنوية، ونظم سيرته شعرًا، والإشادة بغزواته وصفاته الْمُثلى، والصلاة عليه تقديرًا وتعظيمًا، فهو شعر صادق بعيد عن التزلُّف والتكسُّب، ويرجى به التقرب إلى الله عز وجل، ومهما وصفه الواصفون، فلن يُوَفُّوه حقَّه -صلى الله عليه وسلم-.

قال الشيخ الباجوري -رحمه الله- في (مقدمة شرحه للبردة ص ٥- ٦، ط. مكتبة الآداب): «إن كمالاته -صلى الله عليه وسلم- لا تُحْصَى، وشمائله لا تُسْتَقصى، فالمادحون لجنابه العلي والواصفون لكماله الجلي مقصِّرون عمَّا هنالك، قاصرون عن أداء ذلك، كيف وقد وصفه الله في كتبه بما يبهر العقول ولا يُسْتَطاع إليه الوصول، فلو بالغ الأوَّلون والآخرون في إحصاء مناقبه لعجزوا عن ضبط ما حباه مولاه من مواهبه»، وقد أحسن من قال:

أَرى كلَّ مَدحٍ في النَبِيِّ مُقَصِّرا ... وَلَو صيغَ فيه كُلُّ عِقدٍ مجوهَرا
وَهل يقدر المُدَّاحُ قَدرَ محمَّدٍ ... وَإِن بالَغ المثني عَلَيهِ وَأَكثَرا
إِذا اللَهُ أَثنى بِالَّذي هو أَهلُهُ ... عَلى مَن يَراهُ لِلمَحامِدِ مظهرا
وَخَصَّصهُ في رفعه الذكر مُثنيًا ... عَلَيهِ فَما مِقدار ما تمدح الوَرى

فكل علوٍّ في حقِّهِ -صلى الله عليه وسلم- تقصير، ولا يبلغ البليغ إلا قليلا من كثير.

ولم يقتصر مدحه -صلى الله عليه وسلم- بعد انتشار الإسلام وظهوره، بل إنه قد مُدِح أيضًا في الجاهلية، فقد مدحته أم معبد ووصفت أخلاقه وخُلُقه الكريم لزوجها بقولها: «مرَّ بنا رجل ظاهر الوضاءة، مليح الوجه، في أشفاره وطف، وفي عينيه دعج، وفي صوته صحل، غصن بين غصنين، لا تشنؤه من طول، ولا تقتحمه من قصر، لم تعلوه ثجلة، ولم تزر به صعلة، كأن عنقه إبريق فضة، إذا نطق فعليه البهاء، وإذا صمت فعليه الوقار، كلامه كخرز النظم، أزين أصحابه منظرًا، وأحسنهم وجهًا، محشود غير مفند، له أصحاب يحفون به، إذا أمر تبادروا أمره، وإذا نهى انتهوا عند نهيه، قال: هذه صفة صاحب قريش، ولو رأيته لاتبعته، ولأجهدن أن أفعل» المعجم الكبير للطبراني.

وقد مدحه أيضًا بعض شعراء الكفار، مثل الأعشى؛ حيث يقول في مدحه -صلى الله عليه وسلم-:

نَبِيٌّ يَرى ما لا تَرَونَ وَذِكرُهُ ... أَغارَ لَعَمري في البِلادِ وَأَنجَدا

لَهُ صَدَقاتٌ ما تُغِبُّ وَنائِلٌ ... وَلَيسَ عَطاءُ اليَومِ مانِعَهُ غَدا

وقال بعض الباحثين: إن شعر المديح النبوي فنٌّ مستحدثٌ لم يظهر إلا في القرن السابع الهجري مع البوصيري وابن دقيق العيد، والحق أن المديح النبوي ظهر في حياة النبي -صلى الله عليه وسلم- على يد حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وكعب بن زهير، وعبد الله بن رواحة، وقد أقرَّه النبي -صلى الله عليه وسلم-، بدليل أن كعب بن زهير بن أبي سلمى أنشد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في المسجد قصيدته المشهورة التي مدح فيها النبي -صلى الله عليه وسلم-، والتي مطلعها:

بانَت سُعادُ فَقَلبي اليَومَ مَتبولُ   مُتَيَّمٌ إِثرَها لَم يُفَدْ مَكبولُ

ويقول فيها:

أُنبِئتُ أَنَّ رَسولَ اللَهِ أَوعَدَني   وَالعَفُوُ عِندَ رَسولِ اللَهِ مَأمولُ

مَهلًا هَداكَ الَّذي أَعطاكَ نافِلَةَ الـ   ـقُرآنِ فيها مَواعيظٌ وَتَفصيلُ

لا تَأَخُذَني بِأَقوالِ الوُشاةِ وَلَم   أُذِنب وَلَو كَثُرَت عَنِّي الأَقاويلُ

ثم ظل يمدح النبي -صلى الله عليه وسلم- إلى نهاية القصيدة، ومن الأبيات التي يمدحه بها قوله:

إِنَّ الرَسولَ لَنورٌ يُستَضاءُ بِهِ   مُهَنَّدٌ مِن سُيوفِ اللَهِ مَسلولُ

فأقرَّ النبي -صلى الله عليه وسلم- مدح كعب بن زهير له ولم ينهه عن مدحه ولا على إنشاده في المسجد، بل كساه بردة. ينظر: (الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ٥/ ٤٤٤، ط. دار الكتب العلمية).

وروى خُرَيْم بن أوس بن حارثة بن لام، قال: ((**كُنَّا عند النبي -صلى الله عليه وسلم-، فقال له العباس بن عبد المطلب -رحمه الله-: يا رسول الله! إني أريد أن أمدحك، فقال له النبي -صلى الله عليه وسلم-: هَاتِ لا يَفْضُضِ اللهُ فَاكَ**)) المعجم الكبير للطبراني، فأنشأ العباس يقول شعرًا منه قوله:

وَأَنتَ لَمَّا وُلِدتَ أَشرَقَتِ الـ   أَرضُ وَضاءَت بِنورِكَ الأُفُقُ

فَنَحْنُ فِي الضِّيَاءِ وَفِي   النُّورِ وَسُبْلُ الرَّشَادِ نَخْتَرِقُ

فنجد أن النَّبي -صلى الله عليه وسلم- أقرَّ عمَّه أن يمدحه ولم يعترض عليه، فهذا دليل على مشروعية مدحه -صلى الله عليه وسلم-.

وأمَّا قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: ((**لا تُطْرُونِي كَمَا أَطْرَتْ النَّصَارَى ابْنَ مَرْيَمَ فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُهُ فَقُولُوا عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ**)) صحيح البخاري، فالإطراء المدح بالباطل، تقول: أطريت فلانًا مدحته فأفرطت في مدحه، قوله: «كَمَا أَطْرَتْ النَّصَارَى ابْنَ مَرْيَمَ» أي: في دعواهم فيه الإلهية وغير ذلك. (فتح الباري لابن حجر ٦/ ٤٩٠، ط. دار المعرفة)، فهو قد نهاهم عن المدح بالباطل فقط، ولم ينههم عن المدح مطلقًا. فالإطراء الذي نهى عنه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- هو الغُلُو في مدحه -صلى الله عليه وسلم-؛ وذلك بأن يُمْدح بما هو من خصائص الله؛ كأن يُرْفع إلى مقام الألوهية أو يعطى بعض صفات الله، كما قالت امرأة في زمنه وهي تمدحه: «وَفِينَا نَبِيٌّ يَعْلَمُ مَا فِي غَدٍ»، فَقَالَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم-: ((**لَا تَقُولِي هَكَذَا، وَقُولِي مَا كُنْتِ تَقُولِينَ**)) صحيح البخاري، فنجد أن النبي -صلى الله عليه وسلم- نهاها؛ وذلك لأن علم الغيب من خصائص وصفات الله، وقد أَمَرَ الله رسوله أن يقول: ﴿ **وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ** ﴾[الأعراف: ١٨٨]، فلا يعلم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من الغيب إلا ما علَّمه الله.

ولم يقتصر المديح النبوي على الصوفية، فهناك شعراء كثيرون مدحوا النبي -صلى الله عليه وسلم- ولم يكونوا متصوفة؛ لأنَّ حب النبي -صلى الله عليه وسلم- ومدحه لا يقتصر على فئةٍ، أو مذهب أو جماعة من المسلمين فقد أرسل للناس كافة.

إلا أنه ازدهر شعر المديح النبوي وحقق وجودًا متميزًا في بيئة المتصوفة أواخر القرن السابع، وأوائل القرن الثامن الهجري في عصر الدول والإمارات

المتتابعة، فقد كثر شعراء المديح النبوي في هذا العصر، وكثرت قصائده، ويعد البوصيري أستاذ هذا الفن بلا منازع لا في عصره فحسب، بل في العصور اللاحقة، إذ احتذاه كثير من الشعراء في العصر الحديث مستمدين معانيهم من رائعته. (الكواكب الدرية في مدح خير البرية)، والمعروفة باسم (البردة) وهي من عيون الشعر العربي، ومن أروع قصائد المدائح النبوية، ودرة ديوان شعر المديح في الإسلام الذي جادت به قرائح الشعراء على مرِّ العصور، وقد أجمع معظم الباحثين على أنها أفضل قصيدة في المديح النبوي إذا استثنينا لامية كعب بن مالك (البردة الأم)، حتى قيل: إنها أشهر قصيدة في الشعر العربي بين العامة والخاصة. وقد ذكر الشاعر في هذه القصيدة سيرة النبي -صلى الله عليه وسلم- من مولده إلى وفاته، وتكلَّم على معجزاته وخصائصه.

وبعد قراءة قصائد ودواوين المديح النبوي عبر تعاقبه التاريخي والفني يتضح لنا أنه كان يستوحي مادته الإبداعية، ورؤيته الإسلامية من القرآن الكريم أولًا، فالسنة النبوية الشريفة ثانيًا، كما أَنَّ هناك مصدرًا مُهِّمًا في نسج قصائد المديح النبوي يتمثل في اعتمادهم على الكتب المعتمدة في السيرة النبوية التي ذكرت تفاصيل حياة الرسول -صلى الله عليه وسلم- تفصيلا كبيرًا، مثل (السيرة النبوية لابن هشام)، و(السيرة النبوية لابن حبان)، و(الوفا بأحوال المصطفى) لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، و(الشفا بتعريف حقوق المصطفى) للقاضي عياض، وغيرها.

وعليه فمدح النبي -صلى الله عليه وسلم- من أعظم القربات، وإنشاده له فضلٌ كبيرٌ، وليس المديح خاصًّا بفرقة معينة بل هو للمسلمين جميعًا. والله تعالى أعلم.

ذكر الله بالاسم المفرد

السؤال

ما معنى الذكر، وهل يجوز أن نذكر الله باسم مفرد من أسمائه فقط، كأن نقول مثلًا: (الله الله) أو (الرحمن الرحمن)؟

الجواب

الذِّكْر لغة: مصدر ذكَر الشيء يذكره ذِكْرًا وذُكْرًا، قال ابن فارس: «ذَكَرْتُ الشيءَ، خلافُ نسِيتُه، ثم حُمِلَ عليه الذِّكْر باللِّسان، ويقولون: اجعلْه منك على ذُكْرٍ، بضم الذَّال، أي لا تَنْسَه» [معجم مقاييس اللغة ٢/ ٣٥٨، مادة: ذ ك ر، ط. دار الفكر].

وقال صاحب [مختار الصحاح ١/ ١١٢، ط. المكتبة العصرية]: «الذِّكْرُ، والذِّكْرى، والذُّكْرةُ: ضد النسيان، تقول: ذكرته ذكرى غير مجراة، واجعله منك على ذُكْرٍ، وذِكْرٍ، بضم الذال وكسرها، بمعنًى، والذِّكْرُ: الصيت والثناء، قال الله تعالى: ﴿وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾. أي ذي الشرف».

والذكر يأتي في اللُّغة لمعانٍ: الأوَّل: الشَّيء يجري على اللِّسان، أي ما ينطق به، يقال: ذكرت الشَّيء أذكره ذِكْرًا وذُكْرًا: إذا نطقت باسمه أو تحدَّثت عنه، ومنه قوله تعالى: ﴿ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا﴾ [مريم: ٢]. والثَّاني: استحضار الشّيء في القلب ضدُّ النِّسيان. قال تعالى حكايةً عن فتى موسى: ﴿وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ﴾ [الكهف: ٦٣].

قال الراغب في [المفردات ١/ ٣٢٨، ط. دار القلم]: «الذِّكر تارةً يراد به هيئة للنّفس بها يمكّن الإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة، وهو كالحفظ، إلَّا أنَّ الحفظ يقال اعتبارًا بإحرازه، والذِّكر يقال باعتبار استحضاره، وتارةً يقال لحضور الشَّيء القلب أو القول. ولذلك قيل: الذِّكر ذكران: ذِكر بالقلب، وذِكر باللِّسان، وكلٌّ واحدٍ منهما ضربان ذِكر عن نسيانٍ، وذِكْر لا عن نسيانٍ، بل عن إدامة حفظٍ. وكلُّ قولٍ يقال له ذكر».

أمَّا في الاصطلاح: فيستعمل الذكر بمعنى ذِكر العبد لربِّه عزَّ وجلَّ، سواء بالإخبار المجرَّد عن ذاته، أو صفاته، أو أفعاله، أو أحكامه، أو بتلاوة كتابه، أو بمسألته ودعائه، أو بإنشاء الثَّناء عليه بتقديسه وتمجيده وتوحيده وحمده وشُكره وتعظيمه.

ويستعمل الذِّكر اصطلاحًا بمعنًى أخص من ذلك؛ فيكون بمعنى إنشاء الثَّناء بما تقدَّم دون سائر المعاني الأخرى المذكورة. ويشير إلى الاستعمال بهذا المعنى الأخص قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ**﴾ [العنكبوت: ٤٥]. وقول النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن اللّه تعالى: «**مَنْ شَغَلَهُ الْقُرْآنُ وَذِكْرِي عَنْ مَسْأَلَتِي أَعْطَيْتُهُ أَفْضَلَ مَا أُعْطِي السَّائِلِينَ**» أخرجه الطبراني في الدعاء، فجعلت الآية الذِّكر غير الصلاة على التّفسير بأن نهي ذكر الله عن الفحشاء والمنكر أعظم من نهي الصلاة عنهما، وجعل الحديث الذِّكر غير تلاوة القرآن، وغير المسألة وهي الدّعاء.

وذكرُ الله تعالى بجميع صيغه دواء لأمراض القلوب وعلل النفوس، وصِيَغ الأذكار كثيرة متنوعة، منها الوارد عن النبي -صلى الله عليه وسلم-،

ومنها الوارد عن الصحابة والتابعين والعلماء والعارفين، ولكل صيغة تأثير قلبي خاص ومفعول نفسي معين، ومن صيغ ذكر الله: الذكر باسم من أسمائه مفردًا كأن نقول (الله الله) أو (اللطيف اللطيف)، وكذا ذكره باللفظ المضمر وهو قول (هو)، والذكر بهذه الصيغ جائز وليس بدعة.

أما الذِّكر باللفظ المفرد المضمر: فالعلماء يقسِّمون الاسم إلى نكرة ومعرفة، ويجعلون المعارف سبعة أنواع، منها الضمير، ويقول النحويون: إن الضمير أعرف المعارف، فالمعارف كلها مبناها على التعيين والتخصيص، والضمير أشدُّها تخصيصًا فهو أخص وأعرف من العلم. فالأعلام ليست في درجة واحدة، فمنها المنقول، ومنها المرتجل ومنها علم الجنس، أما الضمير فعلى مستوى واحد يسدُّ الأسماء حلولًا اختصارًا.

وإطلاق النحويين على الضمير بأنه أعرف المعارف، يقصدون به المعارف التي تطلق على المخلوقين، فلا يدخل في ذلك اسم الله تعالى؛ لأنه أعرف المعارف على الإطلاق. واسم الجلالة (الله) مفرد عَلَم، موضوع ليدل بالمطابقة على واجب الوجود، الموصوف بالصفات الْمُنَزَّه عن الآفات، الذي لا شريك له في المخلوقات، والعَلَم هو ما وضع لمعين، فالذاكر يقصد بالعَلَم المفرد هذا المعنى، والضمير ما هو إلا إشارة تفيد تعَيُّن المشار إليه بشرط أن لا يخطر ببال الذاكر شيء سوى ذلك المشار إليه، ومن ذَكَرَ الله بلفظ (هو) فإنما يقصد الله عز وجل، وهو يعلم أن الله عز وجل مُطَّلِع عليه وعالم بما في نفسه.

وأما الذِّكر باللفظ المفرد المظهر كـ(الله) أو (الرحمن)، فإنه مُنَادى حذف حرف ندائه، والمنادى من أقسام الكلام المفيد؛ لأنهم أوَّلوا حرف النداء بمعنى أدعو، وحذف حرف النداء جائز وشائع في لغة العرب. على أن حرف النداء يؤتى به للتنبيه والله عز وجل مُنَزَّه عن التنبيه، وأكثر أدوات النداء موضوعة لنداء البعيد (يا) التي هي أم الباب، وسبحانه وتعالى قريب من الداعي؛ لذلك حُذِفَت أداة النداء.

وقد ثبت أن بلالا -رضي الله تعالى عنه- كان يقول أثناء تعذيب الكفار له: أحدٌ.. أَحَدٌ، ولم يرد أن النبي -صلى الله عليه وسلم- نهاه عن هذا الذكر. رواه ابن ماجه عن ابن مسعود، وقال البوصيري في [مصباح الزجاجة ١/ ٢٣، ط. دار العربية]: «هذا إسناد رجاله ثقات».

ومما يستأنس به ما ذكره محيي الدين بن العربي، قال: دخلت على شيخنا أبي العباس العريني من أهل العلياء، وكان مستهترًا -أي مولعًا- بذكر الاسم (الله) لا يزيد عليه شيئًا، فقلت له: يا سيدي لم لا تقول: لا إله إلا الله، فقال لي: يا ولدي: الأنفاس بيد الله ما هي بيدي، فأخاف أن يقبض الله روحي عندما أقول: (لا إله) فأقبض في وحشة النفي. وسألت شيخًا آخر عن ذلك، فقال لي: ما رأيت عيني ولا سمعت أذني من يقول: أنا الله، غير (الله) يقول، فلم أجد من أنفي، فأقول كما سمعته: (الله الله). راجع: رسالة: [القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد لأحمد مصطفى العلاوي ص٦٣، ط. المطبعة العلاوية].

ومن لا يقول بمشروعية الذكر بالاسم المفرد قد يورد اعتراضات: منها: أن ذكر الله بالاسم المفرد المضمر غير مأثور عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، ولا السلف الصالح -رضوان الله عليهم-. والجواب: أن العلماء متفقون على أن الترك ليس مسلكًا للاستدلال بمفرده، فكان مسلكهم هو النص أو الإجماع أو القياس، واختلفوا في مسالك أخرى لإثبات الحكم الشرعي ليس بينها الترك. فالترك لا يفيد حكمًا شرعيًّا بمفرده، وهذا محل اتفاق بين المسلمين، وهناك من الشواهد والآثار على أن الصحابة -رضي الله عنهم- لم يفهموا من تركه صلى الله عليه وسلم التحريم ولا حتى الكراهة؛ وذلك ما فهمه الفقهاء عبر العصور. وقد رد ابن حزم على احتجاج المالكية والحنفية على كراهة صلاة الركعتين قبل المغرب بسبب أن أبا بكر وعمر وعثمان كانوا لا يصلونها؛ حيث قال ما نصه: «وهذا لا شيء؛ أول ذلك أنه منقطع؛ لأن إبراهيم لم يدرك أحدًا ممن ذكرناه، ولا ولد إلا بعد قتل عثمان بسنين، ثم لو صح لما كانت فيه حجة؛ لأنه ليس فيه أنهم -رضي الله عنهم- نهوا عنهما، ولا أنهم كرهوهما، ونحن لا نخالفهم في أن ترك جميع التطوع مباح» [المحلى ٢/ ٢٢، ط. دار الفكر]، فلم يتوقف كثيرًا ابن حزم أمام ترك الصحابة لصلاة الركعتين، وقال أن تركهم تلك الصلاة لا شيء، ما دام أنهم لم يصرحوا بكراهتها، ولم ينقلوا ذلك.

وفي حديث رفاعة بن رافع الزرقي، قال: «**كُنَّا يَوْمًا نُصَلِّي وَرَاءَ النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، فَلَمَّا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرَّكْعَةِ، قَالَ: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، قَالَ رَجُلٌ وَرَاءَهُ: رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا كَثِيرًا طَيِّبًا مُبَارَكًا فِيهِ، فَلَمَّا**

انْصَرَفَ قَالَ: مَنْ الْمُتَكَلِّمُ، قَالَ: أَنَا. قَالَ: رَأَيْتُ بِضْعَةً وَثَلَاثِينَ مَلَكًا يَبْتَدِرُونَهَا أَيُّهُمْ يَكْتُبُهَا أَوَّلُ». رواه أحمد والبخاري.

يقول ابن حجر بعد ذكره هذا الحديث: «واستدل به على جواز إحداث ذكر في الصلاة غير مأثور إذا كان غير مخالف للمأثور» [فتح الباري ٢/ ٢٨٧، ط. دار المعرفة]. فإن كان هذا الحال في إنشاء ذكر غير مأثور في الصلاة، فالأمر خارج الصلاة أوسع من باب أولى.

وقد يكون الاعتراض أن ذكر الله باسمه المفرد ليس فيه معنى التعظيم، ولا بد من إتمام جملة مفيدة حتى يفيد معنى التعظيم. والجواب: أن ذكر اسم الله مفردًا فيه معنى التعظيم، وهذا ما فهمه العلماء، فها هو إمام الأئمة أبو حنيفة -رضي الله عنه- يقرر ذلك في مسألة: هل يحدث الشروع في الصلاة بمجرد ذكر اسم الله المفرد (الله)؟

فقد ذكر صاحب البدائع ما نصه [١/ ١٣١، ط. دار الكتب العلمية]: «فأما إذا ذكر الاسم لا غير بأن قال: الله، لا يصير شارعا عند محمد، وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يصير شارعًا، وكذا روى بشر عن أبي يوسف عن أبي حنيفة لمحمد أن النص ورد بالاسم والصفة فلا يجوز الاكتفاء بمجرد الاسم، ولأبي حنيفة أن النص معلول بمعنى التعظيم، وأنه يحصل بالاسم المجرد، والدليل عليه أنه يصير شارعًا بقوله: لا إله إلا الله، والشروع إنما يحصل بقوله: الله لا بالنفي».

فالإمام أبو حنيفة يرى أن اسم الله المجرد (الله) يحصل به التعظيم بغير اشتراط كونه في جملة مفيدة. كما أن الذاكر بهذا الاسم المفرد لا يُكَلِّم مخلوقًا

فلا يُشترط أن يكون كلامه تامًّا مفيدًا، فغرضه التعبُّد بلفظ الجلالة لا إخبار الغير؛ لأنه يذكر الله سبحانه الذي هو عالم بنفسه مطلع على قلبه.

ولا يتوهم أن ترديد لفظ الجلالة بمفرده لا يحتوي على مدلول ولا يفيد معنى تلتفت إليه النفس لمن انشغل بأعظم كلمة في الوجود (الله)، فإلى هذا الاسم كل المعاني والكمالات وإليه تنسب الصفات العلى والخيرات والبركات، فما أبعد قول من زعم بأن ترديد هذا الاسم لا يفيد معنى، فإنه من حيث الحقيقة مبتدأ لا يفتقر إلى خبر أصلًا، فيه الكفاية والغنى عن كل ما عداه، ولهذا الاسم أسرار وعجائب ليست لغيره، وكان من الصالحين من يبدأ طريقه في الهداية بتكرار ذكر لفظ الجلالة مفردًا حتى تتطهر به النفس ويسري في الروح سريان الدم من العروق فلا يهنأ صاحبها ولا يطمئن إلا باستشعاره الدائم لمعية الله تعالى وجميل عنايته ورضاه.

قال حجة الإسلام أبو حامد الغزالي في [إحياء علوم الدين ٣/ ١٩، ط. دار المعرفة]: «فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب بل بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، فمن كان لله كان الله له، وزعموا أن الطريق في ذلك أولًا بانقطاع علائق الدنيا بالكلية وتفريغ القلب منها وبقطع الهمة عن الأهل والمال والولد والوطن وعن العلم والولاية والجاه بل يصير قلبه إلى حالة يستوي فيها وجود كل شيء وعدمه، ثم يخلو بنفسه في زاوية مع الاقتصار على الفرائض والرواتب ويجلس فارغ القلب مجموع الهم، ولا يفرق فكره بقراءة قرآن ولا بالتأمل

في تفسير ولا بكتب حديث ولا غيره، بل يجتهد أن لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى، فلا يزال بعد جلوسه في الخلوة قائلًا بلسانه الله الله على الدوام مع حضور القلب حتى ينتهي إلى حالة يترك تحريك اللسان، ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه، ثم يصبر عليه إلى أن يمحى أثره عن اللسان ويصادف قلبه مواظبًا على الذكر، ثم يواظب عليه إلى أن يمحى عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة ويبقى معنى الكلمة مجردًا في قلبه حاضرًا فيه، كأنه لازم له لا يفارقه وله اختيار إلى أن ينتهي إلى هذا الحد، واختيار في استدامة هذه الحالة بدفع الوسواس وليس له اختيار في استجلاب رحمة الله تعالى، بل هو بما فعله صار متعرضًا لنفحات رحمة الله فلا يبقى إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريق، وعند ذلك إذا صدقت إرادته، وصفت همته، وحسنت مواظبته فلم تجاذبه شهواته ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا تلمع لوامع الحق في قلبه». والله تعالى أعلم.

۞۞۞

مسح الوجه باليدين بعد الدعاء في الصلاة وغيرها

السؤال

ما حكم مسح الإنسان وجهه بيديه بعد الدعاء؟

الجواب

المسح في اللغة هو إمرار الشيء على الشيء بسطًا [معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٥/ ٣٢٢، مادة: مسح، ط. دار الفكر]، يقال: مسح على الشيء بالماء أو الدهن: أمرَّ يده عليه به.

والدعاء مقربة عظيمة، يُظهر حقيقة التوجه واللجوء لله سبحانه وتعالى، وفيه إعلان العبد عن فقره وضعفه، والاعتراف بقوة الله وقدرته على كل شيء، وقد سماه النبي صلى الله عليه وسلم العبادة؛ فقد أخرج أبو داود في سننه والترمذي وصححه وأحمد وابن حبان والحاكم وصححه عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((**الدعاء هو العبادة، ثم قرأ:** ﴿وقال ربكم ٱدعونى أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين﴾ **[غافر: ٦٠]**)).

وقد أمر الله تعالى بالدعاء وحث عليه؛ فقال تعالى: ﴿**واسألوا الله من فضله**﴾ [النساء: ٣٢]، وقال: ﴿**فادعوا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون**﴾ [غافر: ١٤]، وقال: ﴿**ادعوا ربكم تضرعًا وخفيةً إنه لا يحب المعتدين**﴾ إلى قوله تعالى: ﴿**وادعوه خوفًا وطمعًا**﴾ [الأعراف: ٥٥- ٥٦]، وقد حذرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم من

عدم الدعاء والسؤال لله عز وجل، فقد أخرج البخاري في «الأدب المفرد» والترمذي ونحوه في «المستدرك» للحاكم وصحح إسناده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((**من لم يسأل الله يغضب عليه**)).

والله عز وجل لا يرد عبده إذا رفع العبد يديه بذُلٍّ وإلحاح وتضرع دون أن يقضي له حاجته، ولقد بارك الله لرجل في حاجة أَكْثَرَ الدعاء فيها، أعطيها أو منعها؛ فقد أخرج أحمد والحاكم وصححه عن أبي سعيد عن النبي عليه أفضل الصلاة والسلام: ((**ما من مسلم يدعو الله بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن يعجل له دعوته، وإما أن يدخرها له في الآخرة، وإما أن يصرف عنه من السوء مثلها**)).

وقد نص الأئمة والفقهاء على استحباب مسح الوجه باليدين بعد الفراغ من الدعاء؛ قيل: وكأن المناسبة أنه تعالى لما كان لا يردهما صفرًا فكأن الرحمة أصابتهما فناسب إفاضة ذلك على الوجه الذي هو أشرف الأعضاء وأحقها بالتكريم [سبل السلام للصنعاني ٢/ ٧٠٩، ط. دار الحديث].

جاء في «حاشية الشرنبلالي على درر الحكام» من كتب الحنفية في باب «صفة الصلاة» في ذكر الأدعية والأوراد التي وردت السنة بها بعد الصلاة لكل مصل، ويستحب للمصلي الإتيان بها: «ثم يختم بقوله تعالى: ﴿**سبحان ربك**﴾؛ لقول علي رضي الله عنه: من أحب أن يكتال بالمكيال الأوفى من الأجر يوم القيامة فليكن آخر كلامه إذا قام من مجلسه ﴿**سبحان ربك**﴾، ويمسح يديه ووجهه في آخره؛ لقول ابن عباس رضي الله عنهما: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((**إذا دعوت الله فادع بباطن كفيك ولا تدع**

بظهورهما فإذا فرغت فامسح بهما وجهك رواه ابن ماجه كما في البرهان» [حاشية الشرنبلالي على درر الحكام ١/ ٨٠، ط. دار إحياء التراث العربي].

وقال النفراوي في «الفواكه الدواني» من كتب المالكية: «ويستحب أن يمسح وجهه بيديه عقبه -أي: الدعاء- كما كان يفعله عليه الصلاة والسلام» [الفواكه الدواني، للنفراوي ٢/ ٣٣٥، ط. دار الفكر].

وقد ذكر الإمام النووي من الشافعية من جملة آداب الدعاء مسح الوجه بعد الدعاء في باب الأذكار المستحبة في كتابه المجموع فقال: «ومن آداب الدعاء كونه في الأوقات والأماكن والأحوال الشريفة واستقبال القبلة ورفع يديه ومسح وجهه بعد فراغه وخفض الصوت بين الجهر والمخافتة» [المجموع للنووي ٤/ ٤٨٧، ط. دار الفكر].

وجزم الإمام النووي في «التحقيق» أنه مندوب كما نقله عنه شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في أسنى المطالب [١/ ١٦٠، ط. دار الكتاب الإسلامي]، والخطيب الشربيني في «مغني المحتاج» [١/ ٣٧٠، ط. دار الكتب العلمية].

وقال العلامة البهوتي من الحنابلة: «(ثم يمسح وجهه بيديه هنا) أي: عقب القنوت (وخارج الصلاة) إذا دعا» [شرح منتهى الإرادات ١/ ٢٤١، ط. دار الكتب العلمية، وانظر معه: الإنصاف ٢/ ١٧٣ ط. دار إحياء التراث العربي، وكشاف القناع ١/ ٤٢٠، ط. دار إحياء التراث العربي].

والدليل على ذلك ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يمسح وجهه بيديه بعد الدعاء؛ فقد أخرج الترمذي والحاكم عن عمر رضي الله

تعالى عنه قال: ((**كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا مد يديه في الدعاء لم يردهما حتى يمسح بهما وجهه**)).

قال الحافظ ابن حجر في «بلوغ المرام» [ص٤٦٤، ط. دار الفلق- الرياض]: «أخرجه الترمذي، له شواهد منها حديث ابن عباس عند أبي داود، وغيره، ومجموعها يقضي بأنه حديث حسن».

قال الصنعاني في «سبل السلام»: «فيه دليل على مشروعية مسح الوجه باليدين بعد الفراغ من الدعاء» [٢/ ٧٠٩، ط. دار الحديث].

ويستدل أيضا بما أخرجه أبو داود وابن ماجه والحاكم والبيهقي في الكبرى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((**سلوا الله ببطون أكفكم ولا تسألوه بظهورها، فإذا فرغتم فامسحوا بها وجوهكم**)).

ونقل السيوطي عن شيخ الإسلام أبي الفضل بن حجر في أماليه قوله في الحديث: هذا حديث حسن. [ينظر: فض الوعاء للسيوطي ص٧٤، ط. مكتبة المنار- الأردن].

وجاء في سنن أبي داود ومسند أحمد عن يزيد بن سعيد بن ثمامة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا دعا فرفع يديه مسح وجهه بيديه.

ومما روي عن الصحابة رضي الله عنهم في مسح الوجه باليدين بعد رفعهما للدعاء ما أخرجه البخاري في الأدب المفرد في باب «رفع الأيدي في الدعاء» من فعل ابن عمر وابن الزبير في مسح الوجه باليدين بعد الدعاء فقال: «حدثنا إبراهيم بن المنذر قال: حدثنا محمد بن فليح قال: أخبرني أبى عن أبى

نعيم وهو وهب قال: «رأيت ابن عمر وابن الزبير يدعوان يديران بالراحتين على الوجه» [رواه البخاري في الأدب المفرد ١/ ٢١٤].

وقد نقل السيوطي في «فض الوعاء» [ص١٠١] عن الحسن البصري فعله لمسح الوجه باليدين بعد الدعاء: «قال الفريابي: حدثنا إسحاق بن راهويه، أخبرنا المعتمر بن سليمان قال: رأيت أبا كعب -صاحب الحرير- يدعو رافعا يديه، فإذا فرغ مسح بهما وجهه. فقلت له: من رأيت يفعل هذا؟ قال: الحسن بن أبي الحسن. إسناده حسن».

أما مسح الوجه باليدين بعد الدعاء بعد الفراغ من القنوت في الصلاة فهو وجه عند الشافعية قال به القاضي أبو الطيب، والشيخ أبو محمد الجويني، وابن الصباغ، والمتولي، والغزالي، والعمراني صاحب البيان [ينظر: المجموع للنووي ٣/ ٥٠٠- ٥٠١]، وهو المعتمد من مذهب الإمام أحمد كما سبق نقله عن العلامة البهوتي كما مر.

وبناء على ما سبق فإن مسح الوجه باليدين بعد الدعاء جائز، ولا شيء فيه، بل هو من جملة آداب الدعاء ومستحباته التي ذكرها العلماء في كتبهم.

والله تعالى أعلم.

من أحكام المعاملات

العقود المستحدثة

السؤال

هل يجوز استحداث عقود ومعاملات جديدة؟ أو لا بد من الاقتصار على العقود المسماة؟

الجواب

انتشرت التجارة في هذا العصر انتشارًا كبيرًا، وظهرت للعقود أنواع كثيرة، فكيف نتعامل مع هذه العقود الجديدة ولا يوجد مثلها في الفقه الموروث؟

وهذه المسألة هامة في هذا الباب، والمدخل فيها من السؤال نفسه، وهو كلمة «العقود المسماة»، من الذي سماها بهذه الأسماء؟ والجواب: إن السادة الفقهاء هم الذين سَمَّوها وليس الشرع، وهم في الغالب أخذوها من الاستقراء.

والحكم في هذه المسألة شرعا هو جواز استحداث عقود جديدة في أنواع البيوع المختلفة، حتى ولو لم تكن مسماة في كتب الفقه الموروثة.

ومن الأدلة على ذلك قول الله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾ [البقرة: ٢٧٥].

ووجه الدلالة هو العموم الناتج من قوله: ﴿**البيع**﴾، فاللام هنا للجنس، فلا يخرج منه إلا ما استثناه الشرع.

قال القرطبي: «قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ هَذَا مِنْ عُمُومِ الْقُرْآنِ، وَالْأَلِفُ وَاللَّامُ لِلْجِنْسِ لَا لِلْعَهْدِ؛ إِذْ لَمْ يَتَقَدَّمْ بَيْعٌ مَذْكُورٌ يَرْجِعُ إِلَيْهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿**وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ**﴾ ثُمَّ اسْتَثْنَى ﴿**إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**﴾، وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْبَيْعَ عَامٌّ فَهُوَ مُخَصَّصٌ بِمَا

ذَكَرنَاهُ مِنَ الرِّبَا وَغَيرِ ذَلِكَ مِمّا نُهِيَ عَنهُ وَمُنِعَ العَقدُ عَلَيهِ، كَالخَمرِ وَالمَيتَةِ وَحَبَلِ الحَبَلَةِ وَغَيرِ ذَلِكَ مِمّا هُوَ ثَابِتٌ فِي السُّنَّةِ، وَإِجمَاعِ الأُمَّةِ النَّهيُ عَنهُ. وَنَظِيرُهُ ﴿**فَاقتُلُوا المُشرِكِينَ**﴾ وَسَائِرُ الظَّوَاهِرِ الَّتِي تَقتَضِي العُمُومَاتِ وَيَدخُلُهَا التَّخصِيصُ، وَهَذَا مَذهَبُ أكثر الفقهاء. وقال بعضهم: هو مُجمَلِ القُرآنِ الَّذِي فَسَّرَ بِالمُحَلَّلِ مِنَ البَيعِ وَبِالمُحَرَّمِ فَلَا يُمكِنُ أَن يُستَعمَلَ فِي إِحلَالِ البَيعِ وَتَحرِيمِهِ إِلّا أَن يَقتَرِنَ بِهِ بَيَانٌ مِن سُنَّةِ الرَّسُولِ -صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ-، وَإِن دَلَّ عَلَى إِبَاحَةِ البُيُوعِ فِي الجُملَةِ دُونَ التَّفصِيل. وَهَذَا فَرقُ مَا بَينَ العُمُومِ والمجمل. فَالعُمُومُ يَدُلُّ عَلَى إِبَاحَةِ البُيُوعِ فِي الجُملَةِ وَالتَّفصِيلِ مَا لَم يُخَصَّ بِدَلِيلٍ، وَالمُجمَلُ لَا يَدُلُّ عَلَى إِبَاحَتِهَا فِي التَّفصِيلِ حَتَّى يَقتَرِنَ بِهِ بَيَانٌ. وَالأَوَّلُ أَصَحُّ. وَاللهُ أَعلَمُ». (الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٣٥٦).

وما سبق ينطبق أيضا على قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالعُقُودِ**﴾ [المائدة: ١]، فهذا عام يدخل فيه كل عقد لم يخالف الشرعَ الشريفَ.

ومن الأدلة من السنة ما أخرجه مسلم عَن عُبَادَةَ بنِ الصّامِتِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ-: «**الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالفِضَّةُ بِالفِضَّةِ، وَالبُرُّ بِالبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمرُ بِالتَّمرِ، وَالمِلحُ بِالمِلحِ، مِثلًا بِمِثلٍ، سَوَاءً بِسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اختَلَفَت هَذِهِ الأَصنَافُ، فَبِيعُوا كَيفَ شِئتُم، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ**».

ووجه الدلالة فيه قوله: «**فبيعوا كيف شئتم**»، فدل على أن الشرع قد جعل أن الأصل في البيع هو الإباحة، وإنما بَيَّنَ لهم ما يريد استثناءه.

وهذا ما فهمه الصحابة -رضي الله عنهم- فكانوا يتبايعون ما لم يصل إلى علمهم نهي عن ما هم فيه، كما ورد في الصحيحين عن أبي سَعِيدٍ الخُدرِيِّ -رَضِيَ اللهُ عَنهُ-، قَالَ: جَاءَ بِلَالٌ إِلَى النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ- بِتَمرٍ بَرنِيٍّ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ -صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ-: ((**مِن أَينَ هَذَا؟**))، قَالَ بِلَالٌ: كَانَ عِندَنَا تَمرٌ رَدِيٌّ، فَبِعتُ مِنهُ صَاعَينِ بِصَاعٍ، لِنُطعِمَ النَّبِيَّ -صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ-، فَقَالَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ- عِندَ ذَلِكَ: ((**أَوَّه أَوَّه، عَينُ الرِّبَا عَينُ الرِّبَا، لَا تَفعَل، وَلَكِن إِذَا أَرَدتَ أَن تَشتَرِيَ فَبِعِ التَّمرَ بِبَيعٍ آخَرَ، ثُمَّ اشتَرِهِ**)).

ويتضح جليا إقرار النبي -صلى الله عليه وسلم- لهم على التبايع دون الرجوع له، وحين علم بخطئهم لم يعنفهم، بل بين لهم الصواب، مع إقراره لهم بالاجتهاد في البيع والشراء ولو لم يكن معهم في ذلك نص خاص.

ومن الأدلة أيضا ما صححه الترمذي عن عمرو بن عوف المزني أَنَّ رَسُولَ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ- قَالَ: ((**الصُّلحُ جَائِزٌ بَينَ المُسلِمِينَ، إِلَّا صُلحًا حَرَّمَ حَلَالًا، أَو أَحَلَّ حَرَامًا، وَالمُسلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِم، إِلَّا شَرطًا حَرَّمَ حَلَالًا، أَو أَحَلَّ حَرَامًا**)).

ووجه الدلالة من الحديث تجويزه للصلح والشروط مطلقا، إلا ما خالف الشرع. وهذا ينطبق على كل العقود قديمها وحديثها، فيحكم على ما كان فيها من شروط بالجواز ما لم تكن شروطا جائرة محرمة؛ مما به يعلم صلاحية هذه الشريعة لكل زمان ومكان.

ومن هذا الباب العمل بالعرف، وقد ترجم له الإمام البخاري في صحيحه: «بابُ من أجرَى أمرَ الأمصَارِ عَلَى مَا يتعَارَفُونَ بَينَهُم فِي البُيُوعِ

والإِجَارَةِ والمِكيَالِ والوَزنِ وسُنَنهم عَلِى نِيّاتِهِم ومَذَاهِبِهِم المَشهُورَةِ». قال بدر الدين العيني معلقا على صنيع الإمام البخاري: أَي: هَذَا بَاب يذكر فِيهِ من أجرى أمرهَا إِلَى الأَمصَار على مَا يَتَعَارَفُونَ بَينهم، أَي: على عرفهم وعوائدهم فِي أَبوَاب البيُوع والإجارات والمكيال، وَفِي بعض النّسخ: والكيل وَالوَزن مثلا بِمثل، كل شَيء لم ينُص عَلَيهِ الشّارِع أَنه كيلِيٌّ أَو وزنِيٌّ يعمل فِي ذَلِك على مَا يتعارفه أهل تِلكَ البَلدة مثلا: الأرز فَإِنَّهُ لم يَأتِ فِيهِ نَص من الشَّارِع أَنه كيلي أَو وزني، فَيعتَبر فِي عَادَة أهل كل بَلدَة على مَا بَينهم من العرف فِيهِ، فَإِنَّهُ فِي البِلَاد المصرية يُكَال، وَفِي البِلَاد الشامية يُوزن، وَنَحو ذَلِك من الأَشيَاء، لِأَن الرُّجُوع إِلَى العرف جملَة من القَوَاعِد الفِقهِيَّة. (ينظر: عمدة القاري ١٢/ ١٦، ط. إحياء التراث العربي).

ومن هذا المنطلق أباح فريق من أهل العلم ما يعرف بالمعاطاة.

قال ابن قدامة: «المعاطاة مثل أن يقول: أعطني بهذا خبزا، فيعطيه ما يرضيه، أو يقول: خذ هذا الثوب بدينار، فيأخذه فيصح، لأن الشرع ورد بالبيع، وعلق عليه أحكاما، ولم يعين له لفظًا، فعلم أنه ردهم إلى ما تعارفوه بينهم بيعا، والناس في أسواقهم وبياعاتهم على ذلك». (الكافي في فقه الإمام أحمد ٢/ ٣، ط. دار الكتب العلمية).

ونظرت طائفة إلى أن المسميات لا تغير من حقيقة الأمر شيئا، فأدخلوا عدة معاملات ضمن البيوع وإن اختصت بأسماء خاصة.

قال البهوتي: «التَّولِيَةُ وَالشَّرِكَةُ وَالمُرَابَحَةُ وَالمُوَاضَعَةُ (أَنوَاعٌ مِن البَيعِ) اختصَّت بِهَذِهِ الأَسمَاءِ، كَاختِصَاصِ السَّلَمِ». (كشاف القناع ٣/ ٢٢٩، ط.

دار الكتب العلمية).

وقد سار على مبدأ أصل الإباحة في العقود طائفةٌ من أهل العلم، يظهر ذلك في فروعهم الفقهية، قال الشيخ تقي الدين ابن تيمية: «القَولُ الثّانِي: أَنَّ الأَصلَ فِي العُقُودِ وَالشُّرُوطِ الجَوَازُ وَالصِّحَّةُ، وَلَا يَحرُمُ وَيَبطُلُ مِنهَا إلّا مَا دَلَّ عَلَى تَحرِيمِهِ وَإِبطَالِهِ نَصٌّ، أَو قِيَاسٌ عِندَ مَن يَقُولُ بِهِ، وَأُصُولُ أَحمَدَ -رَضِيَ اللهُ عَنهُ- المَنصُوصُ عَنهُ أَكثَرُهَا تَجرِي عَلَى هَذَا القَولِ، وَمَالِكٌ قَرِيبٌ مِنهُ لَكِنَّ أَحمَدَ أَكثَرُ تَصحِيحًا لِلشُّرُوطِ، فَلَيسَ فِي الفُقَهَاءِ الأَربَعَةِ أَكثَرُ تَصحِيحًا لِلشُّرُوطِ مِنهُ. وَعَامَّةُ مَا يُصَحِّحُهُ أَحمَدُ مِنَ العُقُودِ وَالشُّرُوطِ فِيهَا تَنبِيهٌ بِدَلِيلٍ خَاصٍّ مِن أَثَرٍ أَو قِيَاسٍ، لَكِنَّهُ لَا يَجعَلُ حُجَّةَ الأَوَّلِينَ مَانِعًا مِنَ الصِّحَّةِ، وَلَا يُعَارِضُ ذَلِكَ بِكَونِهِ شَرطًا يُخَالِفُ مُقتَضَى العَقدِ أَو لَم يَرِد بِهِ نَصٌّ، وَكَانَ قَد بَلَغَهُ فِي العُقُودِ وَالشُّرُوطِ مِنَ الآثَارِ عَنِ النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ- وَالصَّحَابَةِ مَا لَم يَجِدهُ عِندَ غَيرِهِ مِنَ الأَئِمَّةِ، فَقَالَ بِذَلِكَ وَبِمَا فِي مَعنَاهُ قِيَاسًا عَلَيهِ، وَمَا اعتَمَدَهُ غَيرُهُ فِي إبطَالِ الشُّرُوطِ مِن نَصٍّ فَقَد يُضَعِّفُهُ أَو يُضَعِّفُ دَلَالَتَهُ، وَكَذَلِكَ قَد يُضَعِّفُ مَا اعتَمَدُوهُ مِن قِيَاسٍ، وَقَد يَعتَمِدُ طَائِفَةٌ مِن أَصحَابِ أَحمَدَ عُمُومَاتِ الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الَّتِي سَنَذكُرُهَا فِي تَصحِيحِ الشُّرُوطِ». (الفتاوى الكبرى ٤/ ٧٩، ط. دار الكتب العلمية).

وبناءً على ما سبق فإنه يجوز شرعا استحداث عقود جديدة، شريطة أن لا يكون فيها ما يعارض الشرع كالغرر أو الغش. والله تعالى أعلم.

❁❁❁

شرط البائع إبراءه من العيوب قبل البيع

السؤال

اشتريتُ من شخصٍ سيارة مستعملة واشترط عليَّ أن لا يكون عليه أي التزامٍ حال ظهور أي عيب فيها، فدفعت ودفعت له الثمن وأخذت السيارة ثم اكتشفت فيها عيبًا لو اطلعت عليه حين الشراء لم أكن لأشتريها، فهل ما قام به البائع من اشتراط خلو ذمته من العيب صحيح شرعًا أم لا؟

الجواب

يجب على البائع أن يُعلِم المشتري عيوب المبيع ولا يجوز كتمها، فإن أعلمه إياها وقَبِل المشتري برئ البائع ولزم المشتري القبول، ولا ضمان على البائع، أما إذا لم يبيِّن للمشتري العيب وأخفاه عنه فهو آثم؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «**لا يحل لمسلم باع من أخيه بيعًا فيه عيب إلا بيَّنه له**» [رواه أحمد وابن ماجه والحاكم في المستدرك وقال: صحيح على شرطهما ووافقه الذهبي في التلخيص]، ولما جاء في الصحيحين عن حكيم بن حزام عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «**البيِّعان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدَقا وبيَّنا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما**».

كما أن كتمان العيب غش، والغش حرام؛ لما أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة: «**من غشَّنا فليس منا**»، ومع إثمه فالبيع صحيح عند الجمهور مع ثبوت الخيار للمشتري في الجملة، فإن للفقهاء تفصيلًا في ثبوت الخيار.

وإن شَرَط البائع على المشتري براءته من عيوب السلعة مع علمه بهذه العيوب وكتمها فقد اختلف الفقهاء في مدى صحة هذا الشرط على أقوال:

الأول: أن الشرط صحيح، والبائع برئ من العيب مطلقًا، وبه قال الحنفية.

يقول الكاساني عند الكلام على شرائط ثبوت خيار: «ومنها: عدم اشتراط البراءة عن العيب في البيع عندنا حتى لو شرط، فلا خيار للمشتري؛ لأن شرط البراءة عن العيب في البيع عندنا صحيح» [بدائع الصنائع ٥/ ٢٧٦، ط. دار الكتب العلمية].

وفي الهداية للمرغيناني: «ومن باع عبدًا وشرط البراءة من كل عيب فليس له أن يرده بعيب وإن لم يُسم العيوب بعددها» [٦/ ٣٩٦ مطبوع مع فتح القدير والعناية، ط. دار الفكر].

والقول الثاني: أن الشرط باطل ولا يبرأ البائع إلا فيما علمه البائع وسماه للمشتري فأبرأه، وهو المذهب عند الحنابلة، والمشهور من الروايات عن مالك، وأظهر أقوال الشافعي، إلا أن الإمام مالكًا والشافعي استثنيا الرقيق، فإن الشرط يصح إذا لم يعلم البائع ولا يصح إذا علم، وزاد الشافعي الحيوان، وخصَّ -أي الشافعي- صحة شرط البراءة في الرقيق والحيوان بالعيوب الباطنة التي لا يعلمها البائع بخلاف العيوب الظاهرة التي يعلمها البائع، وطرد الإمام مالك القول في عيوب الرقيق الظاهرة والباطنة.

ففي الكافي لابن عبد البر: «لا يجوز بيع البراءة في شيء من السلع المأكولة والمشروبة ولا غيرها من العروض كلها إلا الرقيق خاصة، ولا يبرأ

من باع بالبراءة في غير الرقيق إلا مما عينه وسماه ووقف المبتاع عليه فنظر إليه، وإذا تبرأ البائع في الرقيق إلى المبتاع من العيوب وباع منه على البراءة لم يبرأ من عيب علمه، ويبرأ من العيب إذا لم يعلمه، ويحلف عليه أنه ما يعلمه إن ادعى المبتاع عليه» [٢/ ٧١٢، ط. مكتبة الرياض الحديثة].

وفي البيان والتحصيل لابن رشد الجد: «مسألة: وقال مالك: لا ينفع بيع البراءة في الدواب وإن تبرؤوا في ميراث ولا غيره، وإن وجد بها عيبًا ردها؛ ولا براءة عندنا إلا في الرقيق» [٧/ ٣١٧، ط. دار الغرب الإسلامي].

وقال ابن رشد الحفيد: «اختلف العلماء في جواز هذا البيع، وصورته: أن يشترط البائع على المشتري التزام كل عيب يجده في المبيع على العموم... وأما مالك: فالأشهر عنه أن البراءة جائزة مما يعلم البائع من العيوب، وذلك في الرقيق خاصة» [٣/ ٢٠٠، ط. دار الحديث- القاهرة].

وقال المرداوي: «(وإن باعه وشرط البراءة من كل عيب لم يبرأ) وكذا لو باعه وشرط البراءة من عيبٍ كذا إن كان، وهذا المذهب في ذلك بلا ريب، وعليه جماهير الأصحاب» [الإنصاف ٤/ ٣٥٩، ط. دار إحياء التراث العربي].

ويقول الخطيب الشربيني: «(ولو باع) حيوانًا أو غيره (بشرط براءته من العيوب) في المبيع أو قال: بعتك على أن لا ترد بعيب (فالأظهر أنه يبرأ عن عيب باطن بالحيوان لم يعلمه) البائع (دون غيره) أي العيب المذكور، فلا يبرأ عن عيب بغير الحيوان كالثياب والعقار مطلقًا، ولا عن عيب ظاهر بالحيوان علمه أم لا، ولا عن عيب باطن بالحيوان علمه، والمراد بالباطن كما

قال شيخي: ما لا يطلع عليه غالبًا» [مغني المحتاج ٢/ ٤٣٠- ٤٣٢، ط. دار الكتب العلمية]، وقوله: «شيخي» يعني: الرملي الكبير.

استدل الحنفية بصحة البيع والشرط بما يلي:

أولًا: بما جاء عن أم سلمة قالت: ((جاء رجلان من الأنصار يختصمان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في مواريث بينهما قد درست ليس بينهما بينة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنكم تختصمون إلي، وإنما أنا بشر، ولعل بعضكم ألحن بحجته -أو قد قال: لحجته- من بعض، فإنما أقضي بينكم على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئًا فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار يأتي بها إسطامًا في عنقه يوم القيامة، فبكى الرجلان، وقال كل واحد منهما: حقي لأخي، قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أما إذ قلتما، فاذهبا فاقتسما، ثم توخيا الحق، ثم استهما، ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه)) [رواه أبو داود والحاكم والطبراني في الكبير].

ووجه الدلالة فيه أن البراءة من الحقوق المجهولة جائز، والعيب الذي في المبيع من الحقوق المجهولة.

ثانيًا: ما أخرجه الترمذي وصححه من حديث عمرو بن عوف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((**المسلمون على شروطهم**)).

والحديث بعمومه يدخل فيه شرط البراءة من العيب.

ثالثًا: كما استدلوا بأن البراءة إسقاط حق، وهي وإن كانت فيها معنى تمليك ونوع جهالة إلا أن الجهالة لا تمنع التمليك لذاتها، بل لإفضائها إلى المنازعة، بدليل جواز بيع المجازفة وفيه نوع جهالة لكنها لا تفضي للمنازعة،

يضاف إلى ذلك أن شرط الإبراء رضي به المشتري وهو بالخيار في قبوله والدخول في المعاملة أو لا. [يراجع: بدائع الصنائع ٥/ ١٧٢، ومختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٣/ ١٥٤، ط. دار البشائر- بيروت، وفتح القدير ٦/ ٣٩٨].

أما أصحاب الرأي الثاني فاستدلوا بما يلي:

أولًا: النصوص الناهية عن الغش والغرر والتدليس، كحديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: «**من غشَّنا فليس منا**»، وعنه أيضًا أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر [رواهما مسلم]، ولا شك أن البيع بشرط البراءة من العيوب لا يخلو من غرر وغش لا يغتفر مثله، لكن محل ذلك فيما أخفاه البائع من عيوب، وإلا فلا غرر فيما أَوقَف عليه المشتري.

ثانيًا: روى عقبة بن عامر أن النبي صلى الله عليه وسلم: قال: «**لا يحل لامرئ مسلم يبيع سلعة يعلم أن بها داء إلا أخبر به**» [رواه أحمد وابن ماجه والحاكم، وذكره البخاري موقوفًا].

لكن يَرِدُ على ذلك أن وجوب الإعلام بالعيب لا ينافي الاشتراط، فمن الممكن إعلام المشتري بالعيب مع اشتراط البراءة.

ووجه تخصيص الحيوان أن الحيوان يأكل في حالتي الصحة والمرض فيصعب اكتشاف ما به من داء، كما أنه تتحول طبائعه وقلما يبرأ من عيب يظهر أم يخفى، فيحتاج البائع إلى شرط البراءة؛ ليثق بلزوم البيع وعدم الرد، وإنما خص الإمام الشافعي العيب بالباطن؛ لأن الظاهر يندر خفاؤه فلا يبرأ به.

والذي يترجَّح في هذه المسألة من الناحية الفقهية مذهب الحنفية لا سيما وأن اشتراط البائع على المشتري البراءة يجعل المشتري ينصح لنفسه ويفحص المبيع قبل قبوله، فليس فيه غرر أو خديعة، والمشتري أمين لنفسه إن شاء أخذ وإن شاء ترك، ولكن مع ذلك فإن القانون المدني المصري توسَّط بين القولين فأخذ بالرأي الأول في شقٍّ وبالرأي الثاني في شقٍّ آخر، حيث نصت المادة (٤٤٧) على ما يلي:

أ) يكون البائع ملزمًا بالضمان إذا لم يتوافر في المبيع وقت التسليم الصفات التي كفل للمشتري وجودها فيه، أو إذا كان بالمبيع عيب ينقص من قيمته أو نفعه بحسب الغاية المقصودة مستفادة مما هو مبين في العقد، أو مما هو ظاهر من طبيعة الشيء، أو الغرض الذي أعد له، ويضمن البائع هذا العيب ولو لم يكن عالمًا بوجوده.

ب) ومع ذلك لا يضمن البائع العيوب التي كان المشتري يعرفها وقت البيع، أو كان يستطيع أن يتبينها بنفسه لو أنه فحص المبيع بعناية الرجل العادي، إلا إذا أثبت المشتري أن البائع قد أكد له خلو المبيع من هذا العيب، أو أثبت أن البائع قد تعمد إخفاء العيب غشًّا منه.

ونصت المادة (٤٥٣) من نفس القانون على أنه يجوز للمتعاقدين باتفاق خاص أن يزيدا في الضمان أو أن ينقصا منه أو أن يسقطا هذا الضمان، على أن كل شرط يسقط الضمان أو ينقضه يقع باطلًا إذا كان البائع قد تعمد إخفاء العيب في المبيع غشًّا منه.

فالمستفاد من المادة الثانية أنه يجوز للمتبايعين الاتفاق على إسقاط الضمان، وهو مآل الإبراء، وهذا ما يفيده الرأي الأول، كما يستفاد من المادة ذاتها أن هذا الجواز مقيَّد بما إذا علم البائع عيبًا معينًا وأخفاه على سبيل الغش، وهذا ما يفيده الرأي الثاني. والمستفاد من المادة الأولى عدم ضمان البائع للعيوب التي يعرفها المشتري سواء اطلع عليها بنفسه أو أوقفه البائع عليها، وهذا مفاد الرأي الثاني أيضًا، وهو تلفيقٌ حسن.

وبناءً على ما سبق: فالرأي الشرعي والقانوني المختار للفتوى: أنه يجوز إبراء المشتري البائعَ من عيوب المبيع شريطة عدم إخفاء البائع لعيبٍ غشًّا منه. والله تعالى أعلم.

۞۞۞

إغلاق المحال التجارية في وقت صلاة الجمعة

السؤال

ما الذي ينبغي فعله في المحلات التجارية أثناء صلاة الجمعة، هل يتم إغلاقها احترامًا للشعائر، أم يُكتفى بوقف البيع والشراء ساعتها؟

الجواب

يوم الجمعة من خصائص الأمة المحمدية، فقد ورد في الحديث الشريف: «**أَضَلَّ اللهُ عَنِ الْجُمُعَةِ مَنْ كَانَ قَبْلَنَا فَكَانَ لِلْيَهُودِ يَوْمُ السَّبْتِ وَكَانَ لِلنَّصَارَى يَوْمُ الأَحَدِ فَجَاءَ اللهُ بِنَا فَهَدَانَا اللهُ لِيَوْمِ الْجُمُعَةِ فَجَعَلَ الْجُمُعَةَ وَالسَّبْتَ وَالأَحَدَ وَكَذَلِكَ هُمْ تَبَعٌ لَنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ نَحْنُ الآخِرُونَ مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا وَالأَوَّلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمَقْضِيُّ لَهُمْ قَبْلَ الْخَلائِقِ**» (رواه مسلم). كما أن يوم الجمعة يوم عيد للمسلمين كما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم (أخرجه أحمد)، وهو أفضل أيام الأسبوع، خصَّه الله تعالى بعدة خصائص لمزيد فضله ولبيان مكانته، فقد روى مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**الصَّلاةُ الْخَمْسُ وَالْجُمُعَةُ إِلَى الْجُمُعَةِ كَفَّارَةٌ لِمَا بَيْنَهُنَّ مَا لَمْ تُغْشَ الْكَبَائِرُ**» (رواه مسلم)، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**خَيْرُ يَوْمٍ طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ يَوْمُ الْجُمُعَةِ، فِيهِ خُلِقَ آدَمُ، وَفِيهِ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ، وَفِيهِ أُخْرِجَ مِنْهَا، وَلاَ تَقُومُ السَّاعَةُ إِلاَّ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ**» (رواه مسلم)، ومن مات في يوم الجمعة أو ليلتها وقاه الله فتنة القبر، فعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**مَا مِنْ**

مُسْلِمٍ يَمُوتُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَوْ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ إِلَّا وَقَاهُ اللهُ فِتْنَةَ الْقَبْرِ» (رواه أحمد والترمذي).

ومن أجل هذه الفضائل فقد اختص يوم الجمعة بعدة وظائف يستحب للمسلم ألا يغفل عنها، ومن ذلك الغُسل يومها، ولبس أحسن الثياب والأبيض أفضلها، والتعطر، وكثرة الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، وقراءة سورة الكهف، ومن وظائفها أيضًا التبكير لصلاة الجمعة، فقد ورد في الحديث عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**مَنِ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ غُسْلَ الْجَنَابَةِ ثُمَّ رَاحَ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَدَنَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَقَرَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ كَبْشًا أَقْرَنَ، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ دَجَاجَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْخَامِسَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَيْضَةً، فَإِذَا خَرَجَ الإِمَامُ حَضَرَتِ الْمَلائِكَةُ يَسْتَمِعُونَ الذِّكْرَ**» (متفق عليه).

والواجب على كل من لزمته الجمعة السعي إليها عملًا بقوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ** ﴾ (الجمعة: ٩).

يقول القرطبي: «قوله: (إِلَى ذِكْرِ اللهِ) أي: الصلاة. وقيل: الخطبة والمواعظ، قاله سعيد بن جبير. ابن العربي: والصحيح أنه واجب في الجميع، وأوله الخطبة. وبه قال علماؤنا، إلا عبد الملك بن الماجشون فإنه رآها سنة. والدليل على وجوبها أنها تحرِّم البيع ولولا وجوبها ما حرمته، لأن المستحب

لا يحرِّم المباح. وإذا قلنا: إن المراد بالذكر الصلاة فالخطبة من الصلاة» (١٨/ ١٠٧، ط. دار الكتب المصرية).

كما أن من لزمته الجمعة يحرم عليه البيع ساعتها، قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري: «وحرم على من تلزمه الجمعة اشتغال بنحو بيع من عقود وصنائع وغيرها مما فيه تشاغل عن السَّعي إلى الجمعة بعد شروع في أذان خطبة، قال تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ أي اتركوه، والأَمر للوجوب فيحرم الفعل، وقيس بالبيع غيره مما ذكر» (شرح المنهج مع حاشية البجيرمي ٢/ ٥٤، ط. دار الفكر).

فالواجب على من تلزمه الجمعة عدم التشاغل بالبيع ونحوه عن حضور الصلاة، والمراد بعد الأذان الثاني، وقد اختلف الفقهاء في صحة العقد إذا باشره من تلزمه الجمعة في وقت النهي، وبعيدًا عن الصحة من عدمها فإن قضية غلق المحال التجارية وقت الصلاة لا تدخل تحت معادلة التكليف بالوجوب أو الحرمة، والمتتبع لأقوال فقهاء المذاهب لا يمكن معه أن يجزم بأن غلق المحال التجارية وقت صلاة الجمعة من الأمور المتفق عليها التي لا خلاف فيها، كما أن استقراء أقوال الفقهاء يمكن معه القول أن أمر الإغلاق من قبيل المصلحة وسد الذريعة، وهو ما تشير إليه عبارات المالكية، يقول الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير عند قوله: «وإقامة أهل السوق منه مطلقًا من تلزمه ومن لا تلزمه بوقتها»: «وإنما ندبت إقامة من لا تلزمه وإن كان كافرًا لئلا يشتغل بال من تلزمه لاختصاص من لا تلزمه بالأرباح فيدخل

الضرر على من تلزمه فأقيم من لا تلزمه لأجل صلاح العامة» (١/ ٣٨٢، ط. دار الفكر).

وقال الـخَرشي في «منح الجليل»: «(و) ندب للإمام (إقامة أهل السوق) أي أمرهم بالقيام منها وترك البيع والشراء (مطلقًا) عن التقييد بمن تلزمهم الجمعة وصلة إقامة (بوقت) خطبة الجمعة وصلاتـ(ها) من جلوس الإمام على المنبر إلى سلامه من الصلاة، وأقيم من لا تلزمه لئلا يشتغل بال من تلزمه لاختصاصه بالربح فيضر من تلزمه، ولئلا يكون ذريعة لاشتغال من تلزمه عنها بالبيع والشراء مع من لا تلزمه، فإقامته من المصالح العامة» (١/ ٤٣٧، ط. دار الفكر).

وهناك فارق بين إغلاق المتاجر وبين عدم جواز البيع ساعة الجمعة، فمن الممكن فتحها مع توقف البيع فيها ساعتها، أو يتم البيع فيها ممن لا تلزمه لمن لا تلزمه كالنساء مثلًا، وهو ما يفعله بعض الناس، إضافة إلى ذلك فتعليل المالكية في ندب إقامة الإمام لأهل السوق بأن في ذلك مصلحة العامة من حيث اشتراك أهل السوق جميعًا في حركة البيع والشراء غير وارد في عصرنا في الأسواق العادية الصغيرة، بل إن ذلك مفروض في الأسواق الكبيرة، أما في غيرها فلا يتصور ذلك الأمر.

وبناء على ما سبق: فالواجب على من لزمته الجمعة عدم البيع والشراء ساعة النداء الثاني وأثناء الصلاة، وأما من لم تلزمه فيندب له أن لا يبايع من تلزمه لأن أحدهما وجب عليه الفرض وقد اشتغل عنه والآخر شغله عن

الفرض، أما إغلاق المتاجر حينها فلا يعتبر واجبًا دينيًّا، بل هو من قبيل الديانة الذي يدخل تحت أعمال المحتسب الـمُولَّى من قبل الإمام، فهي متروكة للمصلحة المجتمعية التي قد تتغير من بلد لآخر، وليس في ذلك دعوى للتراخي عن أداء صلاة الجمعة أو تكأة لتعطيل الشعائر الدينية. والله تعالى أعلم.

التعامل مع من أكثر ماله حرام

السؤال

لدي متجر لبيع السلع الغذائية والأدوات المنزلية، ويسكن في نفس المنطقة شخص مشهور بالسمعة السيئة وباكتساب المال بطرق غير مشروعة، وله سوابق جنائية كالسرقة والنصب وتجارة المخدرات، وإلى جانب هذا فإنه يتكسب أيضا من مهنة مشروعة، ولكن عائدها قليل فيما يظهر، فهل يجوز أن أبيع له ما يريد شراءه من متجري في حين أنني لا أعلم إذا كان المال الذي يدفعه لي قد اكتسبه من حلال أم من حرام؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد... فاكتساب المال بالطرق غير المشروعة يعتبر أكلا لأموال الناس بالباطل، وقد قال الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**﴾ [النساء: ٢٩]، ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة: ١٨٨]، وحقيقة الأمر أن جميع الأموال التي يضع الإنسان يده عليها هي ملك لله تعالى وإنما تضاف لملكية الإنسان على سبيل المجاز وما هو إلا عبد من عباد الله قد استخلفه المالك الحق سبحانه في إدارة تلك الأموال على جهة الابتلاء والاختبار، قال تعالى: ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ**

﴿لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]، وقال سبحانه: ﴿وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ [النور : ٣٣]، وقال تعالى: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧]، يقول الإمام القرطبي في تفسيره [١٧/ ٢٣٨، ط. دار الكتب المصرية]: "﴿مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ دليل على أن أصل الملك لله سبحانه، وأن العبد ليس له فيه إلا التصرف الذي يرضي الله" اهـ. ويقول العبدري المالكي في المدخل [١/ ١٣٢، ط. دار التراث]: "وإن كان للإنسان أن يتصرف في ماله لكن تصرفا غير تام محجورا عليه فيه؛ لأنه لا يملك الملك التام؛ لأنه أبيح له أن يصرفه في مواضع ومنع أن يصرفه في مواضع، فالمال في الحقيقة ليس هو ماله وإنما هو في يده على سبيل العارية على أن يصرفه في كذا ولا يصرفه في كذا، وهذا بيِّن منصوص عليه في القرآن والحديث" اهـ. وبناء على هذا فإن تصرف الإنسان في المال بأي صورة كانت هو في الحقيقة تصرف في غير ملكه، والتصرف في ملك الغير يتوقف على إذن صاحبه، وقد أذن الله تعالى للإنسان في اكتساب المال والانتفاع به وإنفاقه بطرق مشروعة ومحددة، فما اكتسبه بغيرها لم يملكه ولم يكن له حق التصرف فيه ولو في وجوه البر، فلو تصدق بمال غصبه ظلما مع إمكان رده أثم على الغصب وعلى تصرفه في المال ولم يكتب له ثواب الصدقة، قال القرطبي المحدِّث في كتاب المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم [٣/ ٥٩، ط. دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب]: "وإنما لا يقبل الله الصدقة من المال الحرام؛ لأنه غير مملوك من المتصدق، وهو ممنوع من التصرف فيه، فلو قبلت منه لزم أن يكون مأمورا به منهيا عنه من وجه واحد وهو محال" اهـ.

وإذا كان ما في يد الإنسان من المال لم يكتسبه إلا بطرق غير مشروعة لم يكن ملكا له، ولا يجوز لمن علم بحاله هذا أن يعامله ويقبض من عين هذا المال إلا ليرده على مالكه الأصلي إذا كان معروفا أو يتصدق به عنه، وإلا فهو تعاون على الإثم والعدوان وأكل لأموال الناس بالباطل، يقول ابن رجب الحنبلي في جامع العلوم والحكم [١/ ٢١٠، ط. دار السلام]: "ومتى علم أن عين الشيء حرام، أُخِذَ بوجه محرم، فإنَّه يحرم تناوله، وقد حكى الإجماع على ذلك ابن عبد البر وغيره" اهـ.

ويقول الدسوقي من المالكية في حاشيته على الشرح الكبير [٣/ ٢٧٧، ط. دار إحياء الكتب العربية]: "وأما من كان كل ماله حرام وهو المراد بمستغرق الذمة فهذا تمنع معاملته ومداينته ويمنع من التصرف المالي وغيره" اهـ.

ويقول الإمام النووي في روضة الطالبين [٧/ ٣٣٧، ط. المكتب الإسلامي]: "دعاه مَن أكثر ماله حرام، كرهت إجابته كما تكره معاملته. فإن علم أن عين الطعام حرام، حرمت إجابته" اهـ.

ويقول ابن قدامة الحنبلي في المغني [٤/ ١٨٠، ط. دار إحياء التراث العربي]: "وإذا اشترى ممن في ماله حرام وحلال: كالسلطان الظالم، والمرابي، فإن علم أن المبيع من حلال ماله، فهو حلال، وإن علم أنه حرام، فهو حرام" اهـ.

أما إذا كان قد اكتسب بعض المال بطرق مشروعة وبعضه بطرق غير مشروعة فإنه إذا أمكن تمييز حلال هذا المال عن حرامه؛ جاز التعامل بحلاله، وحرم التعامل بحرامه؛ لأن هذا هو الأصل في تداول الأموال.

أما إذا اختلط حلال المال بحرامه ولم يمكن التمييز بينهما، فلا يخلو الحال من أن يكون مقدار المال الحرام هو الأكثر الغالب، أو هو الأقل، أو يكون قد تساوى حلال المال وحرامه، أو تكون النسبة بينهما مجهولة؛ فما لم يكن مقدار الحرام هو الأكثر الغالب جاز التعامل؛ لأن الظاهر امتلاك الإنسان ما في يده، ولا يُعدل عن الظاهر إلا بعلم أو ظن غالب، ولا يحصل شيء من هذا إلا بتمييز المال الحرام أو بكونه غالبا على الحلال، أما مجرد الشك أو التكهن فإنه لا يقوى على رفع الظاهر الراجح، كما أن مجاراة الشكوك في مثل هذا الأمر توقع الناس في المشقة والحرج وتعم بها بلواهم فلا بأس حينئذ من المعاملة؛ لأن القاعدة أن ما عمت بليته خفت قضيته، وما ضاق على الناس أمره اتسع حكمه. [الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٨٤، ط. دار الكتب العلمية. وفتح القدير لابن الهمام ٩/ ٣١٠، ط. دار الكتب العلمية].

أما إذا كان الحرام هو الغالب، فالأصل حينئذ أن المعاملة تجوز مع الكراهة، لكن إذا ترتب على ترك المعاملة في هذه الحالة وقوع أحد الطرفين في الحرج أو حالة الضرورة، أو عمت بلوى الناس بذلك، جاز التعامل بلا كراهة؛ لأن وقوع التعامل بالمال الحرام يكون حينئذ محل ظن، بينما وقوع الحرج أو البلوى يكون محل قطع، والقطع مقدم على الظن، كما أنه قد تقرر في قواعد الفقه الإسلامي أنه إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما

ضررا بارتكاب أخفهما [الأشباه والنظائر للسيوطي ص٨٧، ط. دار الكتب العلمية]، ومفسدة أخذ مال غير مقطوع بحرمانيته أخف من مفسدة وقوع الحرج أو الضرر أو عموم البلوى، ففي مثل هذه الأحوال يترجح القول بالجواز مطلقا بلا كراهة.

وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصحابته الكرام يتعاملون بمختلف المعاملات وعقود التجارة مع اليهود والمشركين وهم لا تكاد تخلو أيديهم من المال الحرام كأموال الربا وثمن الخمر والفسق والأصنام وغير ذلك من المنكرات، ومع هذا جاز معاملتهم لعموم البلوى واختلاط حرام أموالهم بحلالها وعدم تميز المال الحرام بسمة ظاهرة، ولم يرد أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان من عادته أن يسأل من يعاملهم من غير المسلمين أو يستفصلهم عن الطريقة التي اكتسبوا بها أموالهم ولا ورد ذلك عن الصحابة الكرام ولا أمرهم النبي عليه الصلاة والسلام بذلك، مع القطع باكتساب غير المسلمين للكثير من الأموال بطرق محرمة شرعا، وهذا مع قيام الاحتمال الكبير في انتقال تلك الأموال إلى أيدي المسلمين بمختلف التعاملات، والقاعدة الفقهية التي قررها الإمام الشافعي رضي الله عنه ووافقه فيها جمهور العلماء هي أن: ترك الاستفصال في وقائع الأحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم من المقال [البحر المحيط للزركشي ٤/ ٢٠١-٢٠٣، ط. دار الكتبي، وشرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٤، ط. دار الكتب العلمية، وبحث: قاعدة ترك الاستفصال دراسة أصولية تطبيقية

ص١١٣، للدكتور/ عبد الرحمن القرني، مجلة جامعة أم القرى جـ١٧، ع٣٢، ذو الحجة ١٤٢٥هـ].

فتعامل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصحابته مع غير المسلمين دون استفصال عن جهة اكتساب المال، ينزل بمنزلة عموم الإذن في معاملتهم سواء كانت أموالهم حلالا صرفا أو كانت مختلطة لا يتميز حرامها من حلالها -وإن غلب الظن بأن أكثرها مكتسب من الحرام- ما دام التداول يتم بينهم وبين المسلمين بصورة من صور العقود المشروعة، أما عند تيقن أن ما في أيديهم من المال حرام صرف فهذا منهي عنه يحرم معاملتهم به أو تداوله كسائر المحرمات المنهي عن تداولها أو تداول أثمانها، فقد روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه: ((**أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نَهَى عَنْ ثَمَنِ الكَلْبِ، وَمَهْرِ البَغِيِّ، وَحُلْوَانِ الكَاهِنِ**)). وفي لفظ أبي داود: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((**لَا يَحِلُّ ثَمَنُ الْكَلْبِ، وَلَا حُلْوَانُ الْكَاهِنِ، وَلَا مَهْرُ الْبَغِيِّ**)). وروى أبو داود في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: ((**إِنَّ اللهَ حَرَّمَ الْخَمْرَ وَثَمَنَهَا، وَحَرَّمَ الْمَيْتَةَ وَثَمَنَهَا، وَحَرَّمَ الْخِنْزِيرَ وَثَمَنَهُ**))، وروى أبو داود من حديث ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا: ((**إِنَّ اللهَ إِذَا حَرَّمَ عَلَى قَوْمٍ أَكْلَ شَيْءٍ حَرَّمَ عَلَيْهِمْ ثَمَنَهُ**)).

والتعامل بالمال المختلط فيه الحلال والحرام دون أن يتبين أحدهما عن الآخر يعتبر من الشبهات التي يستحب اجتنابها استبراء للدين والعرض، ويكره الإقدام عليها من غير حاجة ملحة تدعو إليها، اتقاء للشبهات ومخافة

للوقوع في الحرام؛ لما رواه البخاري ومسلم من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: ((**إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ، وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ، وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللهِ مَحَارِمُهُ، أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً، إِذَا صَلَحَتْ، صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ، فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ**)).

هذا ومذهب جمهور العلماء هو أن معاملة مَن أكثر ماله حرام لا تحرم وإنما تكره خوفا من الوقوع في الحرام، يقول الحموي من الحنفية في غمز عيون البصائر [١/ ١٩٢، ط. دار الكتب العلمية]: "معاملة من أكثر ماله حرام ولم يتحقق المأخوذ من ماله عين الحرام فلا تحرم مبايعته لإمكان الحلال وعدم التحريم، ولكن يكره خوفا من الوقوع في الحرام، كذا في فتح القدير" اهـ.

ويقول الدسوقي المالكي في حاشيته على الشرح الكبير [٣/ ٢٧٧، ط. دار إحياء الكتب العربية]: "اعلم أن من أكثر ماله حلال وأقله حرام المعتمد جواز معاملته ومداينته والأكل من ماله، كما قال ابن القاسم خلافا لأصبغ القائل بحرمة ذلك، وأما من أكثر ماله حرام والقليل منه حلال فمذهب ابن القاسم كراهة معاملته ومداينته والأكل من ماله وهو المعتمد خلافا لأصبغ المحرم لذلك" اهـ.

ويقول الإمام النووي من الشافعية في روضة الطالبين [٧/ ٣٣٧]: "دعاه من أكثر ماله حرام، كرهت إجابته كما تكره معاملته" اهـ.

ويقول السيوطي الشافعي في الأشباه والنظائر [ص١٠٧]: "معاملة من أكثر ماله حرام إذا لم يعرف عينه لا يحرم في الأصح، لكن يكره وكذا الأخذ من عطايا السلطان إذا غلب الحرام في يده كما قال في شرح المهذب: إن المشهور فيه الكراهة لا التحريم" اهـ.

ويقول ابن قدامة الحنبلي في المغني [٤/ ١٨٠]: "إذا اشترى ممن في ماله حرام وحلال كالسلطان الظالم والمرابي، فإن علم أن المبيع من حلال ماله فهو حلال وإن علم أنه حرام فهو حرام؛ لأن الظاهر أن ما في يد الإنسان ملكه، فإن لم يعلم من أيهما هو كرهناه لاحتمال التحريم فيه، ولم يبطل البيع؛ لإمكان الحلال، قل الحرام أو كثر، وهذا هو الشبهة، وبقدر قلة الحرام وكثرته تكون كثرة الشبهة وقلتها" اهـ.

ويؤكد الرحيباني الحنبلي أن المعتمد في مذهب الحنابلة هو الكراهة سواء قل الحرام أو كثر، فيقول في مطالب أولي النهى [٥/ ٢٣٣، ط. المكتب الإسلامي]: "(وتكره إجابة من في ماله) حلال و(حرام) ككراهة (أكله منه ومعاملته وقبول هديته و) قبول (هبته و) قبول (صدقته) قل الحرام أو كثر، جزم به في المغني والشرح، وقاله ابن عقيل في الفصول، وغيره، وهو المذهب، ويؤيده حديث: «**ومن ترك الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه**» (وتقوى الكراهة وتضعف بحسب كثرة الحرام وقلته)" اهـ.

وفي المسألة مذاهب أخرى تخالف ما عليه الجمهور، فقد رخص طائفة من السلف كالحسن ومكحول والزهري والفضيل بن عياض في مبايعة من يخالط ماله حرام وقبول هديته ومؤاكلته ما لم يعلم أنه من الحرام بعينه، وورد عن ابن مسعود رضي الله عنه أنَّه سُئِل عمَّن له جار يأكل الرِّبا علانية ولا يتحرَّج من مالٍ خبيثٍ يأخذه يدعوه إلى طعامه، فقال: أجيبوهُ، فإنَّما المَهْنأُ لكم والوِزْر عليه. وروي عن سلمان الفارسي رضي الله عنه وسعيد بن جبير وإسحاق بن راهويه ومورق العجلي وإبراهيم النخعي وغيرهم مثل ذلك، وفي رواية عن ابن مسعود أن السائل قال له: لا أعلم له شيئا إلا خبيثا أو حراما، فقال: أجيبوه. وقد صحح الإمام أحمد هذا عن ابن مسعود، ولكنه عارضه بما روي عنه أنه قال: الإثم حواز القلوب. وروي عن ابن سيرين في الرجل يُقضى من الربا، قال: لا بأس به، وعن الرجل يُقضى من القمار، قال: لا بأس به. ورُوي عن الحسن خلاف هذا، وأنَّه قال: إنَّ هذه المكاسب قد فسدت، فخذوا منها شبه المضطر، وكان ممن لا يقبل ذلك ابن المسيب والقاسم بن محمد وبشر بن سعيد والثوري ومحمد بن واسع وابن المبارك وأحمد بن حنبل في رواية عنه رضي الله عنهم أجمعين [انظر المجموع ٩/ ٤٣٢، ط. المنيرية. وجامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي ١/ ٢٠٨- ٢١٠، ط. دار السلام].

وقد ذهب إلى القول بحرمة المعاملات المالية مع من أكثر ماله حرام طائفة أخرى من العلماء كما ذهب إلى ذلك الإمام الغزالي من الشافعية وكذا العز بن عبد السلام إذا كثر الحرام بحيث ندر وقوع الحلال، وقال بالتحريم

أيضا أصبغ من المالكية، واختلف الحنابلة فذهب جمع منهم كالشيرازي والأزجي إلى تحريم المعاملة مطلقا ولو قل الحرام، واختار آخرون منهم الخرقي وابن الجوزي حرمة التعامل إذا كان الحرام أكثر، واختار جمع منهم صاحب الرعاية أنه إن زاد الحرام على الثلث حرم التعامل وإلا فلا، والمعتمد في المذهب هو القول بالكراهة مطلقا كما تقدم. [انظر: مطالب أولي النهى ٥/ ٢٣٣. والإنصاف للمرداوي ٨/ ٣٢٢- ٣٢٣، ط. دار إحياء التراث العربي]

وقد سئل العلامة ابن حجر الهيتمي الشافعي عن معاملة اليهود والنصارى وهم لا يخفى ما هم عليه من بيع الخمور وتعاطي الربا وغير ذلك، فهل تحل معاملتهم وقبول هداياهم وتحرم معاملة من أكثر ماله حرام أم لا؟ فأجاب رحمه الله بقوله [الفتاوى الفقهية الكبرى ٢/ ٢٣٣، ط. المكتبة الإسلامية]: "حيث لم يتحقق حراما معينا جازت معاملتهم وقبول هديتهم فإنه صلى الله عليه وسلم قبل هداياهم، أما إذا تحقق كأن رأى ذميا يبيع خمرا وقبض ثمنه وأعطاه للمسلم عن دين أو غيره فإنه لا يحل للمسلم قبوله كما قاله الشيخان، ونقل الزركشي وابن العماد عن النص ما يوافقه ووجهه أن الاعتبار بعقيدتنا وإن كنا نقرهم على ذلك وكذا يقال في الأكل من أموال الظلمة ومن أكثر أمواله حرام فيكره ما لم يعلم عين الحرام أو ما اختلط به ويمكن معرفة صاحبه كما في المجموع، فإن لم يمكن معرفته صار من أموال بيت المال، وحديث البيهقي وغيره: «**من لم يسأل من أين مطعمه ولا من أين مشربه لم يبال الله عز وجل من أي أبواب جهنم أدخله**» ظاهر فيمن يقدم على

تناول ما حل بيده وإن علم أنه من حرام، فأما من لم يعلم فلا يصدق عليه ذلك وإن اقتضى الورع تركه. وقول الغزالي في غير البسيط تحرم معاملة من أكثر ماله حرام بالغ في المجموع في رده وقال: ليس من مذهبنا وإنما حكاه أصحابنا عن الأبهري المالكي ولو علم أن أكثر ما في يد السوقة حرام لم يجب السؤال خلافا للغزالي، ووافقه ابن عبد السلام فيما لو اعترف أن بيده ألف دينار حرام فيها واحد حلال، كما لو اختلطت حمامة برية بألف حمامة بلدية، وفرق بأن هنا أصلا يعتمد عليه وهو اليد المقتضية للحل بخلافه في مسألة الحمامة، ومن ثم لم يخرجوه على القولين في النجاسة والطهارة؛ لأن الأصل هنا الحل وترجح باليد وليس هناك مثل هذا المرجح فثار الخلاف وفارق أيضا ما لو اختلطت مذكيات محصورة بميتات محصورة بأن الميتة حرام لذاتها، ولا قرينة تدل عليها بخلاف الحلال بيد من أكثر ماله حرام" اهـ.

والذي نرجحه هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء واعتمده علماء المذاهب الأربعة من القول بكراهة المعاملة إلا لحاجة أو ضرورة، لما قدمناه من الأدلة والقواعد ونقول العلماء؛ ولأن القول بالتحريم فيه حرج ومشقة على المكلفين كما أن فيه فتحا لباب الوسوسة والخصومة وتبادل التهم بين الناس، أما القول بالجواز مطلقا فتعارضه النصوص التي تحث على اجتناب الشبهات واستبراء المسلم لدينه وعرضه، كما أن الخروج من خلاف العلماء في مثل هذه الأمور مستحب.

وبناء على ما سبق وفي واقعة السؤال: فإنه يجوز للسائل مع الكراهة أن يتعامل ماليا مع جاره الذي يشتبه في أن ماله مختلط فيه الحلال والحرام

ولو كان غالب ظن السائل أن الحرام هو الأكثر، فيستحب له اجتناب التعامل معه وليدعه يتعامل مع من لا يرتاب في أمره، وهذا ما لم يكن الأمر يستدعي التعامل لضرورة أو حاجة ملحة، فإنه حينئذ يجوز بلا كراهة. والله تعالى أعلم.

شراء بضائع الجمارك

السؤال

ما حكم الاشتراك في مزاد يقام على الأشياء التي صادرتها الجمارك؟

الجواب

تعلن هيئة الجمارك أحيانا عن بيع السلع والبضائع التي لديها، وهذه الأشياء المعروضة للبيع ليست ملكا أصليًّا للجمارك، وإنما استولت عليها من أصحابها، الذين تعلم أصحابها في غالب الأمر، وهي تحصل عليها لأسباب مختلفة، ويتبين ذلك من خلال ما نص عليه قانون الجمارك رقم ٦٦ لسنة ١٩٦٣م، وما جاء فيه من مواد بخصوص واقعة السؤال، من المادة ١٢١ إلى المادة ١٢٩، وما أفادته تلك المواد من أنواع الجرائم الخاضعة لهذا القانون، والعقوبات المقررة لها، وهي مصلحة الجمارك في بيع البضائع التي تستحوذ عليها بعد المهل التي حددتها في هذا القانون.

و"الجمرك" جعل يؤخذ على البضائع الواردة من البلاد الأخرى "أصله كمرك تركية" وعربيته "مكس". (ينظر: المعجم الوسيط، ١/ ١٣٤، مادة: ج م ر، ط. دار الدعوة).

وهو نوع من أنواع الضريبة، وهي: ما يفرض على الملك والعمل والدخل للدولة، وتختلف باختلاف القوانين والأحوال، كما في المعجم الوسيط [١/ ٥٣٧، مادة: ض ر ب].

والكلام في حكم هذه المسألة يتطلب الكلام على حكم الضريبة، ثم على حكم بيع بضائع الجمارك، ثم على حكم بيع المزاد.

أولًا: حكم فرض الضريبة على المحكومين من قبل الحاكم:

يجوز للحاكم أن يفرض على الناس ضريبة إذا احتاج إليها ليصرف على مصالح الناس العامة، بشرط عدم وجود ما يكفي في بيت المال.

ويستدل لذلك بأن الضرورات تبيح المحظورات، فإذا كثرت مصارف الدولة العامة وضاق عن ذلك بيت المال، فقد صار فرضا كفائيا على المسلمين أن يسدوا تلك المصالح ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وهذه المسألة لها تعلق بما يعرف في الفقه بمسألة: هل في المال حق سوى الزكاة أو لا؟ والراجح أنه يجب إن كان للمسلمين حاجة في ذلك كما بينا، وسيأتي أدلة ذلك في كلام القرطبي، وولي الأمر مكلف بجمع ذلك منهم، لكن لا تكلف نفس إلا وسعها، وبمثل قولنا صرحت طوائف من أهل العلم:

قال القرطبي: "قوله تعالى: ﴿ **وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ** ﴾ استدل به من قال: إن في المال حقا سوى الزكاة، وبها كمال البرِّ. وقيل: المراد الزكاة المفروضة، والأول أصح، لما خرجه الدارقطني عن فاطمة بنت قيس قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((**إن في المال حقا سوى الزكاة**))، ثم تلا هذه الآية ﴿ **ليس البر أن تولوا وجوهكم** ﴾ إلى آخر الآية. وأخرجه ابن ماجه في سننه والترمذي في جامعه، وقال: هذا حديث ليس إسناده بذاك، وأبو حمزة ميمون الأعور يضعف، وروى بيان وإسماعيل بن سالم عن الشعبي هذا الحديث.

قوله: وهو أصح. قلت: والحديث وإن كان فيه مقال فقد دل على صحته معنى ما في الآية نفسها من قوله تعالى: ﴿وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾ فذكر الزكاة مع الصلاة، وذلك دليل على أن المراد بقوله: ﴿وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ﴾ ليس الزكاة المفروضة، فإن ذلك كان يكون تكرارا، والله أعلم. واتفق العلماء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة، فإنه يجب صرف المال إليها. قال مالك رحمه الله: يجب على الناس فداء أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم. وهذا إجماع أيضا، وهو يقوي ما اخترناه، والموفق الإله". [الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٢٤٢، ط. دار الكاتب العربي].

وقال ابن عابدين: "في القنية: وقال أبو جعفر البلخي: ما يضربه السلطان على الرعية مصلحةً لهم يصير دينًا واجبًا وحقا مستحقا كالخراج، وقال مشايخنا: وكل ما يضربه الإمام عليهم لمصلحة لهم فالجواب هكذا حتى أجرة الحراسين؛ لحفظ الطريق واللصوص ونصب الدروب وأبواب السكك وهذا يعرف، ولا يعرف خوف الفتنة، ثم قال: فعلى هذا ما يؤخذ في خوارزم من العامة لإصلاح مسناة الجيحون أو الربض ونحوه من مصالح العامة دين واجب لا يجوز الامتناع عنه، وليس بظلم ولكن يعلم هذا الجواب للعمل به وكف اللسان عن السلطان وسعاته فيه لا للتشهير حتى لا يتجاسروا في الزيادة على القدر المستحق، اهـ. قلت: وينبغي تقييد ذلك بما إذا لم يوجد في بيت المال ما يكفي لذلك لما سيأتي في الجهاد من أنه يكره الجعل إن وجد فيء". [رد المحتار على الدر المختار ٢/ ٥٧، ط. إحياء التراث].

وقال أبو يعلى الحنبلي: "والضرب الثاني أن يكون مصرفه مستحقا على وجه المصلحة والإرفاق دون البدل، فاستحقاقه معتبر بالوجود دون العدم، فإن كان موجودا في بيت المال وجب فيه وسقط فرضه على المسلمين، وإن كان معدوما سقط وجوبه عن بيت المال. وكان -إن عم ضرره- من فروض الكفاية على كافة المسلمين حتى يقوم به منهم من فيه كفاية كالجهاد. وإن كان مما لا يعم ضرره كوعورة طريق قريب يجد الناس غيره طريقا بعيدا، أو انقطاع شرب يجد الناس غيره شربا، فإذا سقط وجوبه عن بيت المال بالعدم سقط وجوبه عن الكافة لوجود البدل. فلو اجتمع على بيت المال حقان، ضاق عنهما واتسع لأحدهما صرف فيما يصير منهما دينا فيه. ولو ضاق عن كل واحد منهما كان لولي الأمر إذا خاف الضرر والفساد أن يقترض على بيت المال ما يصرفه في الديون دون الأرفاق، وكان من حدث بعده من الولاة مأخوذا بقضائه إذا اتسع له بيت المال. وإذا فضلت حقوق بيت المال عن مصرفها فقد قيل: إنها تدخر في بيت المال لما ينوب المسلمين من حادث، وقيل: إنها تفرق على من يعم به صلاح المسلمين ولا تدخر، لأن النوائب يتعين فرضها عليهم إذا حدثت. فهذه الأقسام الأربعة التي وضعت عليها قواعد الديوان". [الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٥٣، ط. دار الكتب العلمية].

ثانيًا: بخصوص حكم الجمارك:

فالأصل أنها جزء من الضرائب، لكنها تزيد على ذلك أن فيها جزءا يؤخذ على سبيل التعزير كما سبق في تصوير المسألة، ومسألة التعزير بالمال

جائزة، لما ورد فيها من نصوص، وعمل بها بعض الخلفاء، ونص عليها بعض الفقهاء، وقد ذكر كل ذلك بأدلته:

قال ابن القيم: "وأما التعزير بالعقوبات المالية، فمشروع أيضًا في مواضع مخصوصة في مذهب مالك وأحمد، وأحد قولي الشافعي، وقد جاءت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه بذلك في مواضع: منها: إباحته صلى الله عليه وسلم سلب الذي يصطاد في حرم المدينة لمن وجده. ومثل أمره صلى الله عليه وسلم بكسر دنان الخمر وشق ظروفها. ومثل أمره لعبد الله بن عمر بأن يحرق الثوبين المعصفرين. ومثل أمره صلى الله عليه وسلم يوم خيبر بكسر القدور التي طبخ فيها لحم الحمر الإنسية، ثم استأذنوه في غسلها، فأذن لهم. فدل على جواز الأمرين؛ لأن العقوبة لم تكن واجبةً بالكسر. ومثل هدمه مسجد الضرار. ومثل تحريق متاع الغالّ. ومثل حرمان السلب الذي أساء على نائبه. ومثل إضعاف الغرم على سارق ما لا قطع فيه من الثمر والكثر. ومثل إضعافه الغرم على كاتم الضالة. ومثل أخذه شطر مال مانع الزكاة، عزمةً من عزمات الرب تبارك وتعالى. ومثل أمره لابس خاتم الذهب بطرحه، فطرحه، فلم يعرض له أحد. ومثل تحريق موسى عليه السلام العجل وإلقاء برادته في اليم. ومثل قطع نخيل اليهود، إغاظةً لهم. ومثل تحريق عمر وعلي رضي الله عنهما المكان الذي يباع فيه الخمر. ومثل تحريق عمر قصر سعد بن أبي وقاص، لما احتجب فيه عن الرعية، وهذه قضايا صحيحة معروفة، وليس يسهل دعوى نسخها. ومن قال: إن العقوبات المالية منسوخة، وأطلق ذلك، فقد غلط على مذاهب الأئمة نقلا واستدلالا،

فأكثر هذه المسائل سائغ في مذهب أحمد وغيره، وكثير منها سائغ عند مالك، وفِعْلُ الخلفاء الراشدين وأكابر الصحابة لها بعد موته صلى الله عليه وسلم مبطلٌ أيضًا لدعوى نسخها، والمدعون للنسخ ليس معهم كتاب ولا سنة، ولا إجماع يصحح دعواهم". [الطرق الحكمية لابن القيم ص٢٠٧- ٢٠٩، ط. الكتب العلمية].

ثالثًا: بخصوص حكم البيع بالمزاد:

فالبيع بالمزاد الراجح جوازه، وقد أفردنا هذه المسألة بفتوى مستقلة، فليراجعها من شاء.

والخلاصة: أنه يجوز شراء الأشياء المعروضة للبيع بالمزاد بالجمارك إذا كانت الطريقة التي تم تملكها بها لا تخالف الشريعة، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

الفرق بين السلم والاستصناع وبيع ما ليس عند الإنسان

السؤال

ما الفرق بين عقد السلم أو الاستصناع الذي قال الفقهاء بجوازه وبيع ما ليس عند الإنسان الذي جاء النهي عنه في الحديث؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فقد شرعت الأحكام الفقهية المتعلقة بالمعاملات المالية وغيرها لتحقيق منافع الخلق وتلبية احتياجاتهم من خلال تلك المعاملات، وذلك في إطار من الأوامر والنواهي الشرعية التي تعمل على تحقيق العدالة في تحصيل كل طرف لمنفعته بتعامله مع الطرف الآخر، ومنع ما يؤدي إلى الشقاق والخلاف والنزاع بين الطرفين، فإن قطع المنازعات ضرورة؛ إذ هي مادة الفساد (بدائع الصنائع ٥/ ١٤٣، ٧/ ٢، ط. دار الكتب العلمية)، يقول العلامة القرافي في الفروق (٣/ ٢٩٠، ط. عالم الكتب): "وها هنا قاعدة، وهي أن مطلوب صاحب الشرع صلاح ذات البين وحسم مادة الفساد والفتن حتى بالغ في ذلك بقوله عليه السلام: «**لن تدخلوا الجنة حتى تحابوا**»" اهـ.

هذا وقد روى أصحاب السنن عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ -رضي الله عنه- أنه قَالَ: «**يَا رَسُولَ اللهِ، يَأْتِينِي الرَّجُلُ فَيُرِيدُ مِنِّي الْبَيْعَ لَيْسَ عِنْدِي أَفَأَبْتَاعُهُ لَهُ مِنَ**

السُّوقِ؟ فَقَالَ: لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ». فدل الحديث على عموم النهي عن بيع أي شيء قبل قبضه وحيازته، وقبل تحقق القدرة الفعلية على تسليمه، ويدخل في هذا من باب أولى بيع المعدوم، ويؤكد هذا المعنى ما ورد في حديث آخر أخرجه أحمد في مسنده عن حكيم بن حزام قال: «**قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي أَشْتَرِي بُيُوعًا، فَمَا يَحِلُّ لِي مِنْهَا وَمَا يُحَرَّمُ عَلَيَّ؟ قَالَ: فَإِذَا اشْتَرَيْتَ بَيْعًا فَلَا تَبِعْهُ حَتَّى تَقْبِضَهُ**». وتعميم هذا النهي في كل البيوع هو ما فهمه ترجمان القرآن ابن عباس -رضي الله عنهما- من حديث رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- فقد أخرج البخاري ومسلم -واللفظ له- في صحيحيهما عن ابن عباس قال: قَالَ رَسُولُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «**مَنِ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِعْهُ حَتَّى يَقْبِضَهُ**». قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: وَأَحْسِبُ كُلَّ شَيْءٍ بِمَنْزِلَةِ الطَّعَامِ.

وإذا كان مقصد الشريعة من سد هذا الباب تحقيق مصالح المكلفين ودَفْع ضرورتهم لحسم مواد النزاع والمخاصمات، فإنه لا شك أن المصلحة والحاجة الملحة قد تقتضي أيضًا التيسير في بعض المعاملات التي جرت بها العادة أو عمت بها البلوى ولم يترتب عليها في الغالب ظلمٌ أو فسادٌ أو نزاعٌ، فتشرع مثل هذه المعاملات ويقال فيها: شرعت على خلاف الأصل، أو على خلاف القياس، أو على خلاف القاعدة، أو هي من مستثنياتها، ومنها عقود توصف بأنها عقود غرر جُوِّزت للحاجة، ومن هذا القبيل عَقْدَا السلم والاستصناع. (الأشباه والنظائر لابن نجيم ١/ ٢٩٣- ٢٩٤، ومعه غمز عيون البصائر، ط. دار الكتب العلمية. وحاشية الرملي على أسنى المطالب ٢/ ١٢٢، ط. دار الكتاب الإسلامي).

والسَّلَم لغة: له معان كثيرة منها الإعطاء والترك، ويقال له السلف أيضًا، فيقال: أسلم وسلَّم وأسلف وسلَّف بمعنى واحد. ويُقَالُ: "أَسْلَمَ وسَلَّمَ إِذا أَسْلَفَ، وَهُوَ أَن تُعْطِيَ ذَهَبًا وَفِضَّةً فِي سِلْعةٍ مَعْلُومَةٍ إِلى أَمَدٍ مَعْلُومٍ، فكأَنك قَدْ أَسْلَمْتَ الثَّمَنَ إِلى صَاحِبِ السِّلْعَةِ وسَلَّمْتَهُ إِليه". (لسان العرب ١٢/ ٢٩٥، ٩/ ١٥٨، ط. دار صادر). وشرعًا هو: بيع شيء موصوف في الذمة. وهذه خاصته المتفق عليها، وقد سمي سلمًا لتسليم رأس المال في المجلس، وسلفًا لتقديم رأس المال (مغني المحتاج ٣/ ٣- ٤، ط. دار الكتب العلمية). وقيل هو: شراء آجل بعاجل. أو بيع موصوف في الذمة إلى أجل. (راجع حاشية ابن عابدين ٥/ ٢٠٩، ط. دار الكتب العلمية. وكشاف القناع للبهوتي ٣/ ٢٨٥، ط. دار الكتب العلمية).

والأصل في مشروعية السلم قولُه تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ**﴾ [البقرة: ٢٨٢]. قال ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما-: "نزلت في السلم". وما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عباس -رضي الله عنهما-: «**أَنَّ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وآله وسلم- قَدِمَ الْمَدِينَةَ وَهُمْ يُسْلِفُونَ فِي الثِّمَارِ السَّنَتَيْنِ وَالثَّلَاثَ، فَقَالَ: مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ**». وقد ثبت الإجماع على مشروعية السلم. (مغني المحتاج ٣/ ٣. كشاف القناع ٣/ ٢٨٥).

وعقد السلم مما تدعو إليه الحاجة، ومن هنا كان في مشروعيته رَفْعٌ للحرج عن الناس؛ فالمزارع مثلا قد لا يكون عنده المال الذي ينفقه في

إِصْلاح أرضه وَتَعَهُّدِ زرعه إلى أن يحصدَه وينتفعَ بثمنه، ولا يجد من يقرضه ما يحتاج إليه من المال، ولذلك فهو في حاجة إلى نوع من المعاملة يتمكن بها من الحصول على ما يحتاج إليه من المال، وإلا فاتت عليه مصلحةُ استثمارِ أرضه، وكان في حرج ومشقة وعَنَتٍ، فمن أجل ذلك أُبيح السلم. قال ابن قدامة في المغني (٤/ ١٨٥، ط. دار إحياء التراث العربي): "ولأن بالناس حاجة إليه؛ لأن أرباب الزروع والثمار والتجارات يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم وعليها لتكْمُل، وقد تُعْوِزُهُم النفقة، فجوز لهم السلم؛ ليرتفقوا، ويرتفق المسلم بالاسترخاص" اهـ.

وقد اختلف الفقهاء في كون مشروعية عقد السلم على وفق القياس ومقتضى القواعد العامة في الشريعة، أم أنها جاءت استثناءً على خلاف القياس لحاجة الناس إلى هذا العقد: فذهب جمهور العلماء إلى أن السلم عقد جائز على خلاف القياس؛ قال الكاساني في "بدائع الصنائع" (٥/ ٢١٢، ط. دار الكتب العلمية): "والرخصة في عرف الشرع اسم لما يغير عن الأمر الأصلي بعَارِضِ عُذْرٍ إلى تخفيفٍ ويُسْرٍ كرخصة تناول الميتة وشرب الخمر بالإكراه والمخمصة ونحو ذلك، فالترخُّص في السلم هو تغيير الحكم الأصلي، وهو حرمة بيع ما ليس عند الإنسان إلى الحل بعارض عذرًا لعدم ضرورة الإفلاس" اهـ.

وقال ابن نجيم في "البحر الرائق" (٦/ ١٦٩، ط. دار الكتاب الإسلامي): "وهو على خلاف القياس؛ إذ هو بيع المعدوم، ووجب المصير إليه بالنص والإجماع للحاجة" اهـ.

وفي "منح الجليل" من كتب المالكية (٥/ ٣٣١، ط. دار الفكر): "صرح في المدونة بأن السلم رخصة مستثناة من بيع ما ليس عند بائعه" اهـ.

وقال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في "أسنى المطالب" (٢/ ١٢٢، ط. دار الكتاب الإسلامي): "السلم عقد غرر جوز للحاجة" اهـ.

وقال البهوتي الحنبلي في "شرح منتهى الإرادات" (٢/ ٩٢، ط. عالم الكتب): "السلم رخصة جاز للرفق" اهـ.

وذهب ابن تيمية وابن القيم من الحنابلة إلى أن السلم عقد مشروع على وفق القياس، وليس فيه مخالفةٌ للقواعد الشرعية؛ قال ابن القيم في "إعلام الموقعين": "وأما السلم، فمن ظن أنه على خلاف القياس فوهم دخوله تحت قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: ((**لا تبع ما ليس عندك**))، فإنه بيع معدوم، والقياس يمنع منه. والصواب أنه على وفق القياس، فإنه بيع مضمون في الذمة موصوف مقدور على تسليمه غالبًا، وهو كالمعاوضة على المنافع في الإجارة، وقد تقدم أنه على وفق القياس. وقد فطر الله العقلاء على الفرق بين بيع الإنسان ما لا يملكه ولا هو مقدور له وبين السلم إليه في مغل مضمون في ذمته مقدور في العادة على تسليمه" اهـ. (١/ ٣٠١، ط. دار الكتب العلمية) . وقد ناقش العلامة الكمال ابن الهمام هذا الرأي في "فتح القدير" وأطال في تفنيده. (٧/ ٧١- ٧٢ ، ط. دار الفكر)

أما الاستصناع فهو في اللغة مصدر استصنع الشيء: أي دعا إلى صنعه، ويقال: اصطنع فلان بابًا: إذا سأل رجلا أن يصنع له بابًا. (تاج العروس ٢١/ ٣٧٥، مادة: صنع، ط. دار الهداية). وفي الاصطلاح -على ما عرفه

بعض الحنفية وصححه الكاساني- هو: عقد على مبيع في الذمة شرط فيه العمل (البدائع ٥/ ٢). فإذا قال شخص لآخر من أهل الصنائع: اصنع لي الشيء الفلاني بكذا درهما، وقبل الصانع ذلك، انعقد استصناعًا عند الحنفية. ويرى أكثر الحنفية أن الاستصناع بيع عين شرط فيه العمل، أو هو بيع لكن للمشتري خيار الرؤية، فهو بيع إلا أنه ليس على إطلاقه، فخالف البيع المطلق في اشتراط العمل في الاستصناع، والمعروف أن البيع لا يشترط فيه العمل. وقال بعض الحنفية: إن الاستصناع إجارة محضة، وقيل: إنه إجارة ابتداء، بيع انتهاء. وذكر الحنفية أنه لو ضرب أجل للمستصنع فيه فهو سلم. (فتح القدير ٧/ ١١٥- ١١٦، ط. دار الفكر. حاشية ابن عابدين ٥/ ٢٢٣- ٢٢٥، ط. دار الكتب العلمية).

أما المالكية والشافعية فألحقوه بالسلم. (حاشية الصاوي على الشرح الصغير ٣ / ٢٨٧ ط. دار المعارف. والمهذب للشيرازي ١/ ٢٩٧- ٢٩٨ ط. عيسى الحلبي).

أما الحنابلة فاختلفوا في تكييف الاستصناع، فقيل: لا يصح؛ لأنه بيع ما ليس عنده على غير وجه السلم. وقيل: يصح إن صح جمع بين بيع وإجارة منه بعقد واحد، لأنه بيع وسلم، أو شرط فيه نفع البائع. (الإنصاف للمرداوي ٤/ ٣٠٠، ط. دار إحياء التراث العربي).

ويقول الإمام السرخسي في بيان أن الاستصناع جائز على خلاف القياس (المبسوط ١٢/ ١٣٨، ط. دار المعرفة): "فالقياس أن لا يجوز ذلك؛ لأن المستصنع فيه مبيع وهو معدوم، وبيع المعدوم لا يجوز؛ لنهيه -صلى الله

عليه وسلم- عن بيع ما ليس عند الإنسان، ثم هذا في حكم بيع العين ولو كان موجودًا غَيْرَ مملوكٍ للعاقد لم يَجُزْ بيعُه فكذلك إذا كان معدومًا، بل أولى، ولكنا نقول: نحن تركنا القياس لتعامل الناس في ذلك، فإنهم تعاملوه من لدن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى يومنا هذا من غير نكِيرِ مُنْكِرٍ، وتعامل الناس من غير نكير أصل من الأصول كبير". اهـ.

وبناءً على ما تقدم فإن كلا من السلم والاستصناع مشروعٌ رخصةً لرَفْعِ الحاجة عن المكلفين وإن كانا يدخلان في عموم النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان، إلا أن المقصود بهذا النهي دَفْعُ ما يترتب عنه المنازعة والمفاسد، وقد جرت عادة الناس على التعامل بالسلم والاستصناع دون أن يترتب عليهما شيء من ذلك، فبقي ما عداهما مما يصدق عليه أنه بيع ما ليس عند الإنسان على الأصل العام المانع. والله تعالى أعلى وأعلم.

بيع الهرة

السؤال

اشتريت قطة من قطط الزينة باهظة الثمن لأقوم بتربيتها، وهذا منذ فترة، وأريد الآن أن أبيعها لشدة انشغالي وعدم قدرتي على الاعتناء بها جيدا، لكن بعض أصدقائي المتدينين أخبرني بأن هناك نهيا شرعيًّا عن بيع القطط، وأن أخذ ثمنها حرام، ونصحني بأن أعطيها هدية لمن يمكنه الاعتناء بها، فهل هذا هو الحكم الشرعي الصحيح في مثل هذه الحالة ؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد... فقد قال الله عز وجل: ﴿ **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فبين سبحانه وتعالى أن جنس البيع حلال، قال الإمام القرطبي في تفسيره[٣/ ٣٥٦، ط. دار الشعب]: "قوله تعالى: ﴿ **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** ﴾ هذا من عموم القرآن، والألف واللام للجنس لا للعهد إذ لم يتقدم بيع مذكور يرجع إليه" اهـ.

وهذه الحِلِّية تنسحب على كل أنواع البيوع إلا ما نص الشرع على حرمته واستثناه من حكم الأصل، وذلك كالبيوع المشتملة على الربا أو غيره من المحرمات، يقول الشوكاني في "فتح القدير" [١/ ٣٣٩، ط. دار الكلم الطيب- بيروت]: "﴿ **وَأَحَلَّ الله البيع وَحَرَّمَ الربا** ﴾ أي: أن الله أحلّ البيع، وحرّم نوعًا من أنواعه، وهو البيع المشتمل على الربا" اهـ.

ويؤيد أصالة الحل في البيوع قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُم﴾ [النساء: ٢٩].

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه في كتاب الأم [٣/ ٣، ط. دار المعرفة]: "فأصل البيوع كلها مباح إذا كانت برضا المتبايعين الجائزي الأمر فيما تبايعا إلا ما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم منها، وما كان في معنى ما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم محرم بإذنه داخل في المعنى المنهي عنه، وما فارق ذلك أبحناه بما وصفنا من إباحة البيع في كتاب الله تعالى" اهـ.

والبيع في اللغة هو: مبادلة شيء بشيء على وجه المعاوضة، وفي الشرع: مبادلة مال بمال على وجه مخصوص. أو هو: عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين أو منفعة على التأبيد لا على وجه القربة [أسنى المطالب ٢/ ٢، ط. دار الكتاب الإسلامي. وحاشية قليوبي وعميرة على شرح المحلي ٢/ ١٥٢، ط. عيسى الحلبي].

ومما يشترط في صحة عقد البيع أن تتوفر في المبيع شرائط خمسة، وهي: أن يكون المبيع معلوما، طاهرا، منتفعا به، مملوكا للعاقد، مقدورا على تسليمه [الوجيز بشرحه فتح العزيز ٨/ ١١٢، ط. دار الفكر]، فلا بد أن يكون المبيع مما ينتفع به حسا وشرعا، وبيع ما لا نفع فيه يكون بيعا باطلا سواء لم تكن فيه منفعة أصلا أو كانت فيه منفعة لكن غير معتبرة شرعا؛ لأنه حينئذ لا يعتبر مالا، وذلك كما أسقط الشرع مالية الخمر وإن كان يمكن الانتفاع بها ببعض الصور إلا أن أضرارها لما كانت أكثر من منافعها سقطت ماليتها، قال

تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]، فالقاعدة الفقهية في ذلك هو أن الحكم يكون للأمر الغالب؛ لأن المغلوب يصير مستهلكا في مقابلة الغالب، والمستهلك في حكم المعدوم [المبسوط لشمس الأئمة السرخسي ١٠/ ١٩٦، ط. دار المعرفة]، فأخذ المال في مقابل ما لا ينتفع به حسا وشرعا يكون حراما؛ للنهي عن إضاعة المال، سواء كان مال النفس أو مال الآخرين، ولأن ذلك قريبا من أكل أموال الناس بالباطل. [أسنى المطالب ٢/ ٩، فتح العزيز ٨/ ١١٨].

والأصل في الحيوانات الطاهرة المنتفع بها هو جواز اقتنائها والانتفاع بها وتداولها بعقود البيع والشراء ونحوها؛ وذلك لكونها بعضًا مما سخره الله تعالى لمنفعة الإنسان وخدمته وتنعمه، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: ٢٠]، وقال سبحانه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣].

والانتفاع بالحيوان كما يكون بالأكل والحلب والركوب وحراثة الأرض، يكون أيضا بجمال صوته كما في البلابل، وبجمال صورته ولونه كما في الطواويس، فالتنعم بمثل هذا يُعدُّ من الأمور التحسينية المباحة، فهو ضرب من الانتفاع بنعم الله سبحانه وتعالى وباب لتدبر جليل آياته في إبداع الخلق وإتقان الصنع، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ۝٦ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ [السجدة: ٦، ٧]،

وقال سبحانه: ﴿ **صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ** ﴾ [النمل: ٨٨]. وقد جاء في آيات القرآن الكريم ما يدل على جواز اقتناء الحيوانات وغيرها بقصد الانتفاع بحسنها والتحلي بها طلبا لإدخال السرور على النفس، قال تعالى: ﴿ **وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ** ﴾ [النحل: ٨]، وقال جل شأنه: ﴿ **وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا** ﴾ [النحل: ١٤].

يقول الإمام الرافعي في "فتح العزيز" [٨/ ١١٨- ١١٩]: "اعلم أن الحيوانات الطاهرة على ضربين (أحدهما) ما ينتفع به فيجوز بيعه كالغنم والبغال والحمير، ومن الصيود كالظباء والغزلان، ومن الجوارح كالصقور والبزاة والفهود، ومن الطيور كالحمام والعصافير والعقاب، ومنه ما ينتفع بلونه أو صوته كالطاوس والزرزور، وكذا الفيل والهرة، وكذا القرد، فإنه يُعلَّم الأشياء فيعلم... (والضرب الثاني) ما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه" اهـ.

وقد روى البخاري ومسلم في صحيحيهما أن الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله عنه كان له أخ صغير يقال له: أبو عمير، وكان له نُغَرٌ يلعب به -أي طائر صغير يشبه العصفور، أحمر المنقار، وقيل: هو البلبل-، فكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا جاء فرأى أبا عمير لاطفه وقال له: «**أَبَا عُمَيْرٍ مَا فَعَلَ النُّغَيْرُ**».

وفي الحديث دلالة ظاهرة على جواز لعب الصغير بالطير، وجواز ترك الأبوين ولدهما الصغير يلعب بما أبيح اللعب به، وجواز إنفاق المال فيما يتلهى به الصغير من المباحات، وجواز إمساك الطير في القفص ونحوه

وقص جناح الطير إذ لا يخلو حال طير أبي عمير من واحد منهما، وأيهما كان الواقع التحق به الآخر في الحكم. [فتح الباري لابن حجر ١٠/ ٥٨٤، ط. دار المعرفة- بيروت].

والقط الأليف أو الهرة الأهلية "المستأنسة" ينطبق عليها ما سبق ذكره بحكم الأصل؛ إذ هي حيوان طاهر يجوز حيازته واقتنائه وتملكه، ويقدر على تسليمه وعلى العلم به وبحاله وصفته، كما أنه يُنتفع بجمال خلقته وبحصول الاستئناس به، وكذلك يُنتفع به في الخدمة لأنها تصطاد الفأرة والهوام المؤذية. [البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٦/ ١٨٧، ط. دار الكتاب الإسلامي].

ومما يدل على طهارة الهرة ما رواه أصحاب السنن الأربعة: عَنْ كَبْشَةَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ، وَكَانَتْ عِنْدَ ابْنِ أَبِي قَتَادَةَ، أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ دَخَلَ عَلَيْهَا، قَالَتْ: فَسَكَبْتُ لَهُ وَضُوءًا. قَالَتْ: فَجَاءَتْ هِرَّةٌ تَشْرَبُ، فَأَصْغَى لَهَا الإِنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ، قَالَتْ كَبْشَةُ: فَرَآنِي أَنْظُرُ إِلَيْهِ، فَقَالَ: أَتَعْجَبِينَ يَا بِنْتَ أَخِي؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ، فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «**إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ، أَوِ الطَّوَّافَاتِ**». قال الإمام الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح، وهو قول أكثر العلماء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين ومن بعدهم مثل الشافعي، وأحمد، وإسحاق: لم يروا بسؤر الهرة بأسا، وهذا أحسن شيء في هذا الباب" اهـ. فقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ**» صريح في إثبات طهارة الهرة.

ويدل على صحة تملُّك الهرة ما رواه البخاري ومسلم واللفظ له عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «**دَخَلَتِ**

امْرَأَةٌ النَّارَ مِنْ جَرَّاءِ هِرَّةٍ لَهَا -أَوْ هِرٍّ- رَبَطَتْهَا فَلَا هِيَ أَطْعَمَتْهَا، وَلَا هِيَ أَرْسَلَتْهَا تُرَمْرِمُ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ حَتَّى مَاتَتْ هَزْلًا». فاللام في قوله: «**هِرَّةٍ لَهَا**» تدل بظاهرها على ثبوت ملكية المرأة للهرة؛ لأن الأصل في اللام الملك [عمدة القاري شرح صحيح البخاري ١٥/ ١٩٨، ط. دار إحياء التراث العربي. وطرح التثريب في شرح التقريب للحافظ زين الدين العراقي ٨/ ٢٤٣، ط. دار إحياء التراث العربي. وكشاف القناع ٣/ ١٥٣، ط. دار الكتب العلمية]، وقد تبيَّن من الحديث أن دخول المرأة النار لم يكن لأجل تملكها للهرة وحيازتها، إذ ليس في هذا الإمساك تعذيب محرم بدليل جواز حيازة الطير وحبسه في القفص، وإنما دخلت النار لكونها لم تطعمها ولم تتركها تأكل من خشاش الأرض.

وقد حكى ابن المنذر إجماع الأمة على جواز اتخاذ الهرة، واتفقت جماهير العلماء على جواز بيع الهرة الأهلية، وبه قال ابن عباس وابن سيرين والحكم وحماد ومالك والثوري والشافعي وأحمد وإسحاق وأبو حنيفة وسائر أصحاب الرأي. واحتجوا بأن الهر طاهر منتفع به، ووجد فيه جميع شروط البيع بالخيار، فجاز بيعه كالحمار والبغل [المجموع ٩/ ٢٧٤، ط. المطبعة المنيرية]. وبأن البيع شُرع طريقا للتوصل إلى قضاء الحاجة واستيفاء المنفعة المباحة؛ ليصل كل واحد إلى الانتفاع بما في يد صاحبه مما يباح الانتفاع به، والهر مباح الانتفاع به؛ فينبغي أن يشرع بيعه [المغني ٤/ ١٧٥، ط. دار إحياء التراث العربي].

وأيضا فالبيع إذا صادف محلا منتفعا به حقيقة مباح الانتفاع به على الإطلاق مست الحاجة إلى شرعه؛ لأن شرعه يقع سببا ووسيلة للاختصاص القاطع للمنازعة، وقطع المنازعات ضرورة؛ إذ هي مادة الفساد، ولهذا كان نصب القاضي فريضة على المسلمين نظرا لتلك الضرورة [بدائع الصنائع ٥/ ١٤٣، ٧/ ٢، ط. دار الكتب العلمية].

قال العلامة القرافي في "الفروق" [٣/ ٢٩٠، ط. عالم الكتب]: وها هنا قاعدة وهي أن مطلوب صاحب الشرع صلاح ذات البين وحسم مادة الفساد والفتن حتى بالغ في ذلك بقوله عليه السلام: «**لن تدخلوا الجنة حتى تحابوا**» اهـ.

وكذلك مما استدل به الجمهور أن الملك سبب لإطلاق التصرف، والمنفعة المباحة يباح له استيفاؤها، فجاز له أخذ عوضها، وأبيح لغيره بذل ماله فيها، توصلا إليها ودفعا لحاجته بها، كسائر ما أبيح بيعه، فكل مملوك أبيح الانتفاع به جاز بيعه إلا ما استثناه الشرع [المغني ٤/ ١٧٤].

وذهبت طائفة من العلماء إلى أن بيع الهرة مكروه، وبه قال أبو هريرة رضي الله عنه ومجاهد وطاوس وجابر بن زيد [المجموع ٩/ ٢]، وهو رواية عن أحمد اختارها أبو بكر [المغني ٤/ ١٧٥] ، وقال بعض المالكية أن بيع الهرة لغرض آخر غير أخذ الجلد لا يجوز بناء على تحريم أكلها، وعلى القول بكراهة الأكل يكون بيعها مكروها. وصحح الجزولي كراهة بيع الهر [مواهب الجليل ٤/ ٢٦٨ ط. دار الفكر]، لكن الصواب في مذهب المالكية هو القول بجواز بيع الهر لينتفع به حيا وللجلد أيضا، فهذا ما يفيده ظاهر ما

جاء في المدونة [حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣/ ١١، ط. دار الكتب العلمية]. ومما تمسك به من قال بالكراهة ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي الزبير قال: «**سَأَلْتُ جَابِرًا، عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَالسِّنَّوْرِ. قَالَ: زَجَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ**»، والسنور هو القط.

وتمسك الظاهرية أيضا بالحديث لكن استدلوا به على تحريم بيع الهر؛ لدلالة لفظ الزجر على هذا، إذ الزجر هو أشد النهي. وأيضا لما روي عن جابر بن عبد الله أنه كره ثمن الكلب والسنور. قالوا: فهذه فتيا جابر لما روي ولا نعرف له مخالفا من الصحابة [المحلى لابن حزم ٧/ ٤٩٨، ط. دار الفكر].

وأجاب جمهور العلماء عن احتجاج المانعين بالحديث بأن المراد بالهرة هنا هي الهرة الوحشية لعدم الانتفاع بها بخلاف الهرة الأهلية، وأيضا أجابوا بأن النهي الوارد في الحديث نهي تنزيه لا نهي حرمة، فالغاية من هذا النهي هو أن يتسامح في تداول الهرة الأهلية وإعارته بلا مقابل مالي كما هي عادة الناس فيه [المجموع ٩/ ٢٧٤]. ومن الأجوبة أن النهي يتعلق بالقط غير المملوك للبائع، أو ما لا نفع فيه للمشتري [المغني ٤/ ١٧٥].

وأما من الناحية الحديثية فقد صرح ابن عبد البر بأنه لا يصح في الباب حديث [ينظر: التمهيد ٨/ ٤٠٣، ط. وزارة الأوقاف الإسلامية- المغرب]، وأشار ابن رجب الحنبلي إلى علة هذه الرواية [ينظر: جامع العلوم والحكم ٢/ ٤٥١، ط. مؤسسة الرسالة].

وبناء على ما سبق وفي واقعة السؤال: فإنه يجوز لك بيع قطتك ويحل لك الانتفاع بثمنها وفقا لما ذهب إليه جماهير العلماء والفقهاء، فإن لم تكن

في حاجة إلى الثمن وقمت بإهدائها لأحد أصدقائك للخروج من خلاف من حرم ثمن الهر ومن كرهه من أهل العلم؛ كان ذلك تصرفا مستحبا، ولك فيه أجر من الله سبحانه وتعالى. والله تعالى أعلم.

بيع الوفاء

السؤال

احْتَجْتُ مالًا ولم أجد مَن يقرضني قرضًا حسنًا فأشار عليَّ بعض أصدقائي أن يعطيني المال الذي أحتاج إليه مقابل أن أبيعه سيارتي لينتفع بها، على أن أردَّ له ماله بعد عام ويردَّ إليَّ سيارتي، فهل هذا التصرف صحيح شرعًا أو لا؟

الجواب

رغَّب الشرع الشريف في إعانة الملهوف وفك الكروب عنه؛ ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة: «من نفَّس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفَّس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسر على معسِّر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن ستر مسلمًا ستره الله في الدنيا والآخرة، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه ..»، وفكُّ الكروب من المآثر التي يفتخر بها غير المسلمين مما يؤكد إنسانيتها حتى جعل الشرع الشريف ثوابها فكَّ كربة من كرب يوم القيامة.

والعقد الذي تم بين صاحب السؤال وصديقه يسمى «بيع الوفاء»، وله عدة تسميات أخرى، فيسميه المالكية «بيع الثُّنْيَا»، والشافعية «بيع العُهدة»، والحنابلة «بيع الأمانة»، ويسمى أيضًا «بيع الطاعة»، و«بيع الجائز"، وسمي في بعض كتب الحنفية «بيع المعاملة»، وصورته كما جاء في السؤال أن يبيع السلعة بشرط أن البائع متى ردَّ الثمن يرد المشتري المبيع إليه، وإنما سمي «بيع الوفاء»

لأن المشتري يلزمه الوفاء بالشرط، وقد اشتهر في الأبحاث الفقهية والقانونية باسم «بيع الوفاء»؛ تغليبًا لتسمية الحنفية، وقد يرجع السبب -في نظرنا- أن مشكلة هذا البيع ظهرت في القرن الخامس في بلاد بخارى وبَلْخ وهي حنفية المذهب، ومهما كان السبب، فإن هذا البيع لجأ إليه الناس كبديل للقروض الربوية، فمعلوم أن كل قرض جرَّ نفعًا حرام، ومع شدة احتياج الناس إلى مَن يقرضهم وعزوف أصحاب رؤوس الأموال عن تقديم القروض الحسنة تُوصِّل إلى هذا النوع من البياعات التي تلبي رغبة كلا الطرفين، المحتاج من حيث قضاء وطره وعدم بيع سلعته الحريص عليها حرصًا شديدًا، وصاحب المال من حيث الانتفاع بالسلعة مع ضمان عدم خسارة ماله بلا مقابل، وكلا الطرفين يحقق البعد عن الوقوع في الإثم المتمثل في حرمة التعامل بالربا أي ربا القرض.

وهذا التعامل يشبه عقد الرهن، إلا أنه يتميز عليه ببعض المزايا جعلته مفضَّلًا عليه، حيث إن عقد الرهن لا يحل فيه للمرتهن الانتفاع بالمرهون، حتى مَن أجاز الانتفاع به فإنه شرط أن لا يكون المرهون به دين قرض، في حين أن بيع الوفاء يحق فيه للمشتري الانتفاع بالمبيع لأنه ملكه.

وقد اختلف الفقهاء في تكييف هذه المعاملة، هل هي بيع أو رهن، كما اختلفوا في مشروعيتها على آراء:

الرأي الأول: أن بيع الوفاء لا يصح، ومنهم من جعله بيعًا باطلًا، وهو قول جمهور الفقهاء من المالكية والحنابلة، وجمهور الحنفية والشافعية، وعللوا ذلك بأن شرط استرداد المبيع عند رد الثمن شرط مناقض لمقتضى

عقد البيع المتمثل في تمليك المبيع للمشتري على وجه الدوام، كما أنه لا يوجد دليل على جواز شرط الوفاء، وبيع الوفاء لا يقصد منه البيع حقيقة، وإن كان صورته البيع، فالحاصل فيه أنه سلف جر نفعًا فلا يجوز. (يُراجع: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي ٥/ ١٨٣- ١٨٤، ط. دار الكتاب الإسلامي، والعناية للبابرتي وفتح القدير لابن الهمام ٩/ ٢٣٦- ٢٣٧، ط. دار الفكر، ورد المحتار لابن عابدين ٥/ ٢٧٦، ط. دار الفكر، والمنتقى للباجي ٤/ ٢١٠، ط. دار الكتاب الإسلامي، ومنح الجليل للشيخ عليش ٥/ ٥٢، ط. دار الفكر، وتحرير الكلام للحطاب ص٢٣٢، ط. دار الغرب الإسلامي، وتحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي -بحاشية الشرواني- ٤/ ٢٩٧، ط. دار إحياء التراث العربي، وكشاف القناع للبهوتي ٣/ ١٤٩-١٥٠، ط. دار الفكر).

وعليه فيُرَدُّ الثمن للمشتري والمبيع للبائع، وهذا الرأي يتماشى مع مذهب الحنفية والشافعية في الشروط العقدية؛ حيث إنهم لا يجيزون من الشروط إلا ما كان من مقتضى العقد أو ملائمًا له، أو جرى به عرف كما هو قول الحنفية، بخلاف المالكية والحنابلة فإنهم يتوسَّعون في الشروط ويصححون كل الشروط عدا ما كان مخالفًا لمقتضى العقد أو للشرع.

ومن أصحاب هذا الرأي من جعل بيع الوفاء رهنًا باطلًا، وهو لبعض المالكية (يُراجع: تحرير الكلام للحطاب ص ٢٣٦).

ومنهم من جعله بيعًا فاسدًا وأنزلوه منزلة بيع المكره، وهو لبعض الحنفية، فيثبت فيه ملكية المبيع للمشتري إذا حصل القبض وثبوت الحق للبائع في فسخ العقد. (يُراجع: تبيين الحقائق للزيلعي ٥/ ١٨٣).

الرأي الثاني: أن بيع الوفاء عقد صحيح، ويكيَّف على أنه رهن، وإليه مال بعض الحنفية، وعللوا ذلك بأن البائع قد اشترط على المشتري أخذ المبيع عند قضاء الدين، وذلك معنى الرهن، والعبرة في العقود بمعانيها لا مبانيها، وعلى ذلك فيجري على هذا العقد أحكام الرهن فلا يملكه المشتري ولا ينتفع به، ويضمن ما يتلف منه تعديًا أو تفريطًا. (العناية شرح الهداية للبابرتي ٩/ ٢٣٦).

وهذا القول راعى تصحيح العقد قدر الإمكان وصيانته عن الإبطال، لكن ذلك قد يحتمل بعد انعقاد العقد لا في ابتدائه؛ إذ يغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء، لا سيما وأن تكييف العقد على أنه رهن لا يلبِّي رغبة أحد الطرفين ولا يؤدي للغرض الحقيقي الذي من أجله أقدم على إنشاء هذا العقد، لأنه بهذا التكييف لا يحل للمشتري «صاحب المال» الانتفاع بالمبيع مدة الرهن، وهذا إخلال بغرضه من الإقدام على هذه المعاملة.

الرأي الثالث: أن بيع الوفاء بيع صحيح منتج بعض أحكامه، ودليل جوازه الحاجة وتعامل الناس، وقال به متأخرو الحنفية، ومعنى ذلك أن يحل للمشتري الانتفاع بالمبيع دون التصرف فيه بيعًا وهبة ونحوه. (العناية شرح الهداية للبابرتي ٩/ ٢٣٦، ٢٣٧).

وبالنظر لبيع الوفاء نجد أن حكمه الفقهي يتجاذبه عدة أمور، فهو من حيث الشكل والصيغة عقد بيع، ومن حيث المضمون عقد رهن، ولا يجوز في الرهن عند جمهور الفقهاء الانتفاع بالمرهون، حتى مَن أجازه اشترط شروطًا تُخرج صورة بيع الوفاء عن الجواز، وتأتي قاعدة هل العبرة في العقود

اللفظ أم المعنى لتلحقه بأحد التكييفين، فيصح لمن يعتبر الألفاظ دون النيات والقصد أن يجعله بيعًا صحيحًا أو فاسدًا على الخلاف، ويصح لمن يعكس -أي يعتبر النية والقصد- جعله رهنًا صحيحًا أو فاسدًا على الخلاف. يضاف إلى ذلك أن الداعي إلى إنشاء هذا البيع هو الحاجة إلى القرض مع عدم مَن يقرض تبرعًا، وهو بهذا المعنى قرض جر نفعًا، وهو حرام إجماعًا، ولهذا المعنى ولما ذكره الجمهور نرجِّح القول بالمنع، وهو ما أخذ به مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة في دورته السابعة المنعقدة في المدة من ٧-١٢ ذي القعدة ١٤١٢هـ الموافق ١٤ مايو ١٩٩٢م بالقرار رقم (٦٦)، وبالمنع أيضًا أخذ القانون المصري في مادته (٤٦٥ مدني)، حيث نص على أنه: "إذا احتفظ البائع عند البيع بحق استرداد المبيع خلال مدة معينة وقع البيع باطلا".

وبناء على ما سبق وفي واقعة السؤال: فإنه لا يجوز للسائل أن يبيع سيارته لأحد بشرط أن يردها عليه عندما يتمكن من رد الثمن بعد عام، فهذا هو بيع الوفاء أو بيع العهدة إلى آخر مسمياته، وهو غير جائز شرعًا على الرأي الراجح. والله تعالى أعلم.

عمل مكاتب للسمسرة

السؤال

ما حكم الإسلام في عمل مكاتب للسمسرة

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فالسمسرة لغة: حرفة السمسار، وهو الوسيط بين البائع والمشتري لتسهيل الصفقة وسمسار الأرض العالم بها، وهي كلمة فارسية معربة. (ينظر: الوسيط ص٤٤٨، مادة: س م س ر، ط. دار الدعوة).

وقال الخطابي: «السمسار لفظ أعجمي، وكان كثير ممن يعالج البيع والشراء فيهم عجمًا، فتلقوا هذا الاسم عنهم، فغيره رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى التجارة التي هي من الأسماء العربية، وهذا في الحديث الذي رواه أبو داود والترمذي عن قيس بن أبي غرزة قال: «كنا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نُسَمَّى السماسرة، فمر بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمانا باسم هو أحسن منه فقال: يا معشر التجار إن البيع يحضره اللغو والحلف فشوبوه بالصدقة». (معالم السنن ٣/ ٥٣، ط. المطبعة العلمية- حلب).

والسمسرة هي الدلالة والدلالة لغة من: دللت على الشيء وإليه، من باب قتل وأدللت بالألف لغة والمصدر دلولة والاسم الدلالة بكسر الدال وفتحها وهو ما يقتضيه اللفظ عند إطلاقه واسم الفاعل دال ودليل وهو المرشد والكاشف. (المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ص١٩٩، ط. دار الكتب العلمية).

والسمسرة اصطلاحا: هي التوسط بين البائع والمشتري، والسمسار هو: الذي يدخل بين البائع والمشتري متوسطًا لإمضاء البيع، وهو المسمى الدلال، لأنه يدل المشتري على السلع، ويدل البائع على الأثمان. (البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم الحنفي ٦/ ١١٩، ط. دار الكتاب الإسلامي).

والسمسرة عقد جِعالة، يحتاج إليه البائع لتسويق بيعته ويحتاج إليه المشتري ليعرف مكان السلعة، أو لأنه لا يعرف طرق المساومة في البيع والشراء، أو لأنه ليست عنده القدرة لتمييز الجيد من الرديء، ويشترط فيه أن يكون صادقًا أمينًا، يبين عيوب السلعة ومميزاتها بأمانة وصدق، يقول الله تعالى: ﴿ **قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ** ﴾ [يوسف: ٧٢].

قال ابن العربي: «معنى الآية نص في الجعالة، وهي نوع من الإجارة والإجارة فعلها النبي صلى الله عليه وسلم وفعلها الصحابة من غير خلاف» (أحكام القرآن لابن العربي ٣/ ٦٥، ط. دار الكتب العلمية).

وقد نص جمع من الأئمة على جواز السمسرة، وجواز أخذ الأجرة عليها، ففي المدونة في جُعل السمسار: قال سحنون: قلت: أرأيت هل يجوز أجر السمسار في قول مالك؟ قال ابن القاسم: نعم سألت مالكا عن البزاز يدفع إليه الرجل المال يشتري له به بزًّا ويجعل له في كل مائة يشتري له بها بزا ثلاثة دنانير؟ فقال: لا بأس بذلك، وقال: هذا من الجعل (المدونة ٣/ ٤٦٦، ط. دار الكتب العلمية).

وقال الإمام البخاري في صحيحه: «باب أجر السمسرة، ولم يرَ ابن سيرين، وعطاء، وإبراهيم، والحسن بأجر السمسار بأسًا وقال ابن عباس: «لا بأس أن يقول: بِعْ هذا الثوب، فما زاد على كذا وكذا، فهو لك»، وقال ابن سيرين: «إذا قال: بِعْه بكذا، فما كان من ربح فهو لك، أو بيني وبينك، فلا بأس به»، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «المسلمون عند شروطهم». (صحيح البخاري ٣/ ٩٢، ط. دار طوق النجاة).

وقال ابن قدامة في «المغني»: «ويجوز أن يستأجر سمسارًا، يشتري له ثيابًا، ورخص فيه ابن سيرين، وعطاء، والنخعي، وكرهه الثوري، وحماد، ودليلنا أنها منفعة مباحة، تجوز النيابة فيها، فجاز الاستئجار عليها كالبناء، ويجوز على مدة معلومة، مثل أن يستأجره عشرة أيام يشتري له فيها؛ لأن المدة معلومة، والعمل معلوم، أشبه الخياط والقصار، فإن عين العمل دون الزمان، فجعل له من كل ألف درهم شيئًا معلومًا، صح أيضا وإن قال: كلما اشتريت ثوبًا، فلك درهم أجرًا، وكانت الثياب معلومة بصفة، أو مقدرة بثمن، جاز» (المغني لابن قدامة ٥/ ٢٧٠، ط. دار إحياء التراث العربي).

وقال المرداوي في «تصحيح الفروع»: «إن بيع الدلال وشراءه بمنزلة خياطة الخياط ونجارة النجار وسائر الأجراء المشتركين، ولكل منهم أن يستنيب، وإن لم يكن للوكيل أن يوكل» (تصحيح الفروع للمرداوي ٧/ ١١٣، ط. دار الرسالة).

وقال البجيرمي في حاشيته: «ذكر صاحب كتاب: «بصائر القدماء وسرائر الحكماء» صناعة كل من علمت صناعته من الصحابة فقال: وكان

عمر بن الخطاب رضي الله عنه دلالا يسعى بين البائع والمشتري». (حاشية البجيرمي على الخطيب ٣/ ٢٩٩، ط. دار الفكر).

وعليه وفي واقعة السؤال: فإن السمسرة جائزة شرعًا ما دام موضوعها جائزًا، ولا بأس بعمل مكاتب السمسرة، وهي عقد من عقود الجِعالة المشروعة. والله تعالى أعلم.

الاحتكار

السؤال

يسمع بعض الناس أن سلعة سيرتفع ثمنها فيذهب ويشتريها من بائعٍ لا يعلم بهذا الارتفاع المتوقَّع، بغرض بيعها بعد ارتفاع ثمنها، وقد يشتريها وقت الغلاء ويجمعها متربصًا زيادة السعر، فما حكم هذا الفعل؟ وهل اختصاص تاجر معين بإنتاج أو تصنيع سلعة معينة وبيعه لها بالسعر الذي يراه من قبيل الاحتكار المنهي عنه أم لا؟

الجواب

من أحد خصائص المعاملات المالية في الإسلام مراعاتها لمصالح أطراف المعاملة جميعًا بحيث لا يلحق ضرر مؤثِّر بأحد الأطراف، وتلك الخصيصة طبيعة لما يمليه العدل الكامل الذي رسَّخته الشريعة الإسلامية، وكل ذلك لأن المعاملات مبناها على التشاحح لا المسامحة. ولأجل تحقيق هذا المقصد نهى الشارع عن بعض الممارسات التي قد تضر بمصالح بعض أطرافها، وسدَّ بطريقة محكمة منافذ هذه الممارسات بما يجفف منابعها. من تلك الممارسات ما يعرف بـ (الاحتكار) الذي هو أحد الأسباب الرئيسة في ظهور ما يعرف بـ (السوق السوداء). والاحتكار في اللغة يأتي لمعانٍ، منها: الضيق، والقلة، والاحتباس، والاستبداد. وكل المعاني والاستعمالات اللغوية للاحتكار تحمل معنى سوء الخلق، وكون الإنسان ظالمًا في معاملاته، بما ينبِّئ عن نفرة النفس عن هذه الممارسة الضارة.

وتعريف الفقهاء للاحتكار فيه تباين نظرًا لما ضمَّنه كل فقيه من شروط وأحكام قد لا يراها فقيه آخر، فعند الشافعية هو شراء طعام غير محتاج إليه وقتَ الغلاء لا الرخص وإمساكه وبيعه بأكثر من ثمنه للتضييق (نهاية المحتاج ٣/ ٤٧٢، ط. دار الفكر).

وعرَّفه الحنفية بأنه: حبس الطعام للغلاء (العناية ١٠/ ٥٨، ط. دار الفكر).

وعند الحنابلة هو شراء قوت الآدمي وادخاره للضرر (المبدع ٤/ ٤٧، ط. دار الكتب العلمية).

ولم يذكر المالكية حدًّا للاحتكار لكن المأخوذ من كلامهم أنه حبس شيء من الطعام أو غيره في وقت يضر احتكاره فيه بالناس (البيان والتحصيل لابن رشد ١٧/ ٢٨٤، ط. دار الغرب الإسلامي).

والمعنى الملاحظ في كل هذه التعريفات أن الاحتكار فيه تضييق على الناس يلحق بهم ضررًا، وأنه يتحقق بشراء الشيء وقت الغلاء وحبسه مع احتياج الناس إليه ليبيعه بأزيد من ثمنه.

وقد ورد النهي عن الاحتكار في عدة أحاديث، منها: حديث معمر: "**لا يحتكر إلا خاطئ**" (رواه مسلم)، وفي رواية: "**من احتكر فهو خاطئ**".

ومنها: حديث أبي أمامة: "**نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يُحتكَر الطعام**". (رواه الطبراني).

ومنها: حديث أبي هريرة: "**من احتكر حكرة يريد أن يُغْلِيَ بها على المسلمين فهو خاطئ**" (رواه أحمد والحاكم والبيهقي).

وحديث معقل بن يسار: ((**من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليُغْلِيَه عليهم فإن حقًّا على الله تبارك وتعالى أن يقعده بعظم من النار يوم القيامة**)) (رواه أحمد والحاكم والبيهقي والطبراني).

وروي بسند ضعيف: «الجالب مرزوق، والمحتكر ملعون» (رواه ابن ماجه والبيهقي في السنن).

وقد حمل جمهور الفقهاء هذه الأحاديث على الحرمة، لأن نفي الاحتكار الوارد في حديث معمر أبلغ في الدلالة على التحريم من النهي، لأنه بمعنى لا ينبغي لأحد أن يفعل هذا، كما أن المخطئ هو الآثم العاصي، يقول الشوكاني بعد إيراده أحاديث الاحتكار: «ولا شك أن أحاديث الباب تنتهض بمجموعها للاستدلال على عدم جواز الاحتكار، ولو فرض عدم ثبوت شيء منها في الصحيح، فكيف وحديث معمر المذكور في صحيح مسلم، والتصريح بأن المحتكر خاطئ كاف في إفادة عدم الجواز» (نيل الأوطار ٥/ ٢٦١، ط. دار الحديث).

والتصريح بالطعام في حديث أبي أمامة لا يصلح حمل النهي المطلق في الأحاديث الأخرى عليه لاحتمال كونه من باب التنصيص على فرد من أفراد المطلق لا لنفي الحكم عما عداه.

لكن هذا التحريم لا يثبت إلا بشروط، يكاد يتفق الفقهاء على ثلاثة منها، وهي: الشراء وقت الغلاء، والمراد بالشراء شراء السلعة الموجودة في البلد، والحبس مع تربص الغلاء، وإحداث ضرر بالناس جراء الحبس (بدائع الصنائع ٥/ ١٢٩، ط. دار الكتب العلمية، ومواهب الجليل ٤/ ٢٢٧، ط.

دار الفكر، وأسنى المطالب ٢/ ٣٧، ط. دار الكتاب الإسلامي، والمغني ٤/ ١٥٤، ط. دار الفكر، والشرح الكبير لابن أبي عمر ٤/ ٤٧، ط. دار الكتاب العربي).

فإذا اختل واحد من هذه الثلاثة فلا يكون احتكارًا، فلو حبس السلعة ولم يكن للناس في المحبوس حاجة، أو حبسها مع بيعها بثمن المثل، أو اشتراها في حال الضيق والغلاء ليربح فيها بلا حبس، فلا يعد احتكارًا؛ وكذا لو حبس ما تنتجه أرضه من زرع أو مصنعه من سلع، أو استورد سلعة من خارج البلد وحبسها فلا يعد احتكارًا ولو مع غلو ثمنها، شريطة ألا يكون بالناس ضرورة إليها بحيث يصيبهم ضرر بالحبس؛ لأن المقصد من منع الاحتكار إنما هو الضرر الواقع على مجموع المستهلكين جراء حبس السلعة وقت الضيق والغلاء، وهذه الصور نصَّ عليها فقهاء الشافعية وبعضها تفهم من ظاهر العبارات، يقول الإمام الماوردي في «الحاوي» (٥/ ٤١١، ط. دار الكتب العلمية): «وأما الاحتكار والتربص بالأمتعة، فلا يكره في غير الأقوات، وأما الأقوات فلا يكره احتكارها مع سعة الأقوات ورخص الأسعار؛ لأن احتكارها عند الحاجة إليها، وأما احتكارها مع الضيق والغلاء وشدة الحاجة إليها فمكروه محرَّم... ولو اشتراها في حال الغلاء والضيق طالبًا لربحها لم يكن احتكارًا».

ويقول الإمام الجويني في «النهاية» (٦/ ٦٤، ط. دار المنهاج): «قال الأصحاب:... مَن يشتري الطعام في وقت الرخص وكساد الأسواق، ويحبسه ليبيعه إذا غلا فلا بأس؛ فإن أصل احتكاره وتربصه كان في رخاء الأسعار حيث

لا ضرار، وربما يكون ما ادخره قائمًا مقام الذُّخْر للناس، ولولا ادخاره لكان يضيع ويتفرق، وكذلك مَن اتفقت له غلة من ضيعته فحبسها على أي قصد أراد لم يتعرض للوعيد. والقول في هذا الآن يتعلق بقطب عظيم، وهو أن الناس إذا كانوا يتهاوون على الردى، وقد أسرع فيهم الموتان - أي الموت والهلاك - العظيم الذريع، وانتهى كل واحد إلى استحلال الميتة وطعام الغير، فالقول في هذا وفي كل ما يدَّخره كل إنسان لنفسه ولعياله ليس بالهين».

ويقول الإمام العمراني في «البيان» (٥/ ٣٥٧، ط. دار المنهاج): «إذا جَلَب الرجل الطعام من بلد إلى بلد، أو اشتراه في وقت رخصه، أو جاءه من ضيعته فحبسه عن الناس فإن ذلك ليس باحتكار، إلا أن يكون بالناس ضرورة وعنده ما يفضل عن قوته وقوت عياله سنة، فيجب عليه بيع الفضل، فإن لم يفعل أجبره السلطان على ذلك؛ لأن في ذلك نفعًا للناس من غير ضرورةٍ عليه».

ويقول السبكي فيما ينقله عنه الشوكاني في «نيل الأوطار» (٥/ ٢٦٢): «الذي ينبغي أن يقال في ذلك أنه إن مَنَع غيره من الشراء وحصل به ضيق حرم، وإن كانت الأسعار رخيصة وكان القَدْر الذي يشتريه لا حاجة بالناس إليه فليس لمنعه من شرائه وادخاره إلى وقت حاجة الناس إليه معنى. قال القاضي حسين والرُّوياني: وربما يكون هذا حسنة لأنه ينفع به الناس... وإذا كان في وقت قحط كان في ادخار العسل والسمن والشَّيْرَج -وهو زيت السمسم- وأمثالها إضرار، فينبغي أن يُقضَى بتحريمه، وإذا لم يكن إضرار فلا يخلو احتكار الأقوات عن كراهة. وقال القاضي حسين: إذا كان الناس يحتاجون

الثياب ونحوها لشدة البرد أو لستر العورة فكره لمن عنده ذلك إمساكه. قال السبكي: إن أراد كراهة تحريم فظاهر، وإن أراد كراهة تنزيه فبعيد».

والحاصل أن العلة في منع الاحتكار ليست ذات الاحتكار، بل الإضرار بالناس، ولهذا يقول الإمام البيهقي في «المعرفة» بعد ذكره حديث معمر (٨/ ٢٠٦، ط. دار الوعي بحلب بالاشتراك): «إنما أراد -والله أعلم- إذا احتكر من طعام الناس ما يكون فيه ضرر عليهم دون ما لا ضرر فيه». والإضرار معنى مشترك بين مرتبة الضرورة والحاجة، فإذا أَلجأ الاحتكارُ الناسَ إلى مرتبة الضرورة أو الحاجة فهذا الاحتكار المحرَّم والذي يتحقق باحتكار أي شيء ولا يخص الطعام دون غيره؛ ذلك أن اختلاف الفقهاء فيما يكون فيه الاحتكار إنما هو خلاف في الصورة فقط -خلاف لفظي-، فعند المالكية أن الاحتكار يكون في كل شيء، سواء في الأقوات أم غيرها وإن كان ذهبًا وفضة، وهو قول أبي يوسف من الحنفية. وقال الشافعية والحنابلة إنه خاص بالأقوات فقط، وهو المفتى به عند الحنفية، وخصَّ الحنابلة القوت بقوت الآدمي، فلا احتكار عندهم في قوت البهائم، لكن القائلين باختصاصه بالأقوات اشترطوا ألا يكون للناس في المحبوس -ونعني به غير الأقوات- ضرورة، ومعناه عدم الجواز عند اضطرار الناس أو حاجتهم إلى الشيء الـمُحْتَكَر، وحالة الاضطرار أو الحاجة هي ما يصدق عليها معنى الاحتكار كما أوضحنا، فإذا لم يكن للناس حاجة في السلعة، ولم يضطروا إلى شرائها، فليس فيها احتكار وإن حبسها البائع وغلا ثمنها.

ففي «الدر المختار» للإمام الحَصْكَفي الحنفي (٦/ ٣٩٩، ط. دار الفكر): «(ولا يكون محتكرًا بحبس غلة أرضه) بلا خلاف».

يقول ابن عابدين مُحشِّيًا: «والظاهر أن المراد أنه لا يأثم إثم المحتكر وإن أثم بانتظار الغلاء أو القحط لنية السوء للمسلمين. وهل يجبر على بيعه؟ الظاهر نعم إن اضطر الناس إليه. تأمل».

فغلة الأرض ومثلها منتجات المصنع لو حبسها لا إثم في احتكارها، ومع ذلك فللحاكم بيعها عليه إن اضطر الناس إليها.

وفي «حاشية الجمل على شرح المنهج» (٣/ ٩٣، ط. دار الفكر): «خرج بالأقواتِ الأمتعةُ، فلا يحرم احتكارها ما لم تدع إليها ضرورة».

ويقول البهوتي في «كشاف القناع» (٣/ ١٨٧، ط. عالم الكتب): «(ولا يحرم) الاحتكار (في الإدام كالعسل والزيت) ونحوهما (ولا) احتكار (علف البهائم)؛ لأن هذه الأشياء لا تعم الحاجة إليها أشبهت الثياب والحيوان».

والتعليل بعدم عموم الحاجة مُؤذِنٌ بأنه إذا عمت الحاجة فلا ريب في الحرمة، وهذا ما يفهم من نصوص الحنابلة عند البحث عن علة تحريم الاحتكار في الأقوات، ففي «شرح المنتهى» للبهوتي (٢/ ٢٧، ط. عالم الكتب): «(ويُجبَر) مُحتكِر (على بيعه) أي ما احتكره من قوت آدمي (كما يبيع الناس) لعموم المصلحة ودعاء الحاجة».

ومما ينبغي الإشارة إليه أن الفقهاء حذَّروا أيضًا مما يشبه الاحتكار، كما فيما يحدث من بعض التجار في إغراق السوق بسلعة معينة وخفض سعرها

لإكراه بعض التجار على الخروج من السوق، وهذا يؤول إلى ما يسمى في العرف الاقتصادي بـ(احتكار العَرْض)، وصورته سيطرة فرد أو جماعة على فرع من فروع الإنتاج ومن ثَمَّ يتحكم هذا الفرد أو هذه الجماعة في الأسعار في مواجهة عدد من المشترين، والمقصد من منع هذه الصورة لا لأن فيها معنى الاحتكار، بل لما فيها من ضرر بالعامة، وقد يستدل على منع الصورة الأولى بما رواه مالك والبيهقي وعبد الرزاق من حديث ابن المسيب أن عمر بن الخطاب مرَّ على حاطب بن أبي بَلْتعة وهو يبيع زبيبًا له في السوق، فقال له عمر: «إما أن تزيد في السعر، وإما أن ترفع عن سوقنا».

والوجه فيه خشية عمر محاولة احتكار السوق عن طريق إخراج بعض أهله منه بسبب خفض الأسعار.

أما الصورة الثانية فقد نص عليها ابن عابدين، ففي «تنوير الأبصار» للتمرتاشي: «(ولا يحجر حرٌّ مكلفٌ بسفهٍ بل مفت ماجن وطبيب جاهل ومكار مفلس)»، يقول ابن عابدين: «ألحق بهذه الثلاثة ثلاثة أخرى: المحتكر، وأرباب الطعام إذا تعدوا في البيع بالقيمة، وما لو أسلم عبدًا لذمي وامتنع من بيعه باعه القاضي ا.هـ. قلت: وباب الأمر بالمعروف أوسع من هذا. تأمل. تنبيه: يعلم من هذا عدم جواز ما عليه أهل بعض الصنائع والحرف من منعهم من أراد الاشتغال في حرفتهم وهو متقن لها أو أراد تعلمها، فلا يحل التحجير، كما أفتى به في الحامدية». (رد المحتار ٦/ ١٤٨).

وبناء على ما سبق: فشراء السلع المتوقَّع ارتفاع سعرها طلبًا للربح إن تم بيعها بثمن مثلها بلا حبس فهو جائز، وإن اشتراها وقت الغلاء وحبسها متربصًا زيادة السعر مع حاجة الناس إلى ما حبسه فهو من الاحتكار المحرَّم، ولا بأس بحبس تاجر نتاج متجره أو مصنعه وبيعه بالسعر الذي يراه ما لم تكن هناك ضرورة أو حاجة بالناس للسلعة المحبوسة. والله تعالى أعلم.

احتكار الوكيل لعقود التوريد

السؤال

هل يجوز لصاحب التوكيل أن يلزم الشركة الموردة بعدم البيع إلا له، وعدم شراء المستهلك إلا منه؟ أليس هذا من الاحتكار المحرم؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فالتوكيل من الوكالة بالفتح والكسر وهي: الحفظ، ومنه الوكيل، في أسماء الله تعالى بمعنى الحافظ، ومنه التوكل، يقال: على الله توكلنا، أي فوضنا أمورنا، والتوكيل: تفويض التصرف إلى غيره، وسمي الوكيل وكيلا؛ لأن موكله قد فوض إليه القيام بأمره فهو موكول إليه الأمر. (لسان العرب ١١/ ٧٣٦، مادة: وكل، ط. دار صادر).

وشرعًا: إقامة الغير مقام نفسه ترفها أو عجزا في تصرف جائز معلوم. (حاشية ابن عابدين ٤/ ٤٠٠، ط. دار إحياء التراث).

والمقصود بصاحب التوكيل: من وكلته شركة في بيع سلعتها في بلد معين بثمن يدفعه الموكَّل ليبيع هذه السلعة بثمن أعلى في هذه البلد ويأخذ الزيادة في الثمن على ألا يجوز له أن يغير في سلعتها أو يقلدها، وإذا ما خالف يفسخ العقد معه بغرامة قد اتفق عليها الطرفان. فهي على هذا الأساس عقد وكالة يُلزَم الموكَّلُ فيه بأشياء هي حق للموكِّل. أو أن المقصود بصاحب التوكيل: هو من يشتري سلعة من شركة ليبيعها في بلد معين على أن يلزم الشركة على

بألا تبيع لغيره في هذا البلد وتلزمه الشركة بألا يغير في سلعتها بإفساد أو تقليد حتى لا تسوء سمعة الشركة الأم. فهي على هذا الأساس عقد بيع من الشركة الأم بشروط اتفق عليها الطرفان فهي ملزمة لهما وليس هذا عقد وكالة.

ففي الصورة الأولى تكيف الشركة على أنها عقد وكالة، والوكالة جائزة بالكتاب والسنة والإجماع، يقول الله سبحانه: ﴿ **فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا** ﴾ [الكهف:١٩]، وذاك كان توكيلا، وقد قصه الله تعالى عن أصحاب الكهف بلا نكير، ومن السنة ما أخرجه البخاري: عن عروة بن أبي الجعد البارقي رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاه دينارا يشتري له به شاة، فاشترى له به شاتين، فباع إحداهما بدينار، فجاء بدينار وشاة، فدعا له بالبركة في بيعه، وكان لو اشترى التراب لربح فيه. فهذا الحديث يدل على مشروعية الوكالة في البيع والشراء.

ومنه ما أخرجه أبو داود عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: أردت الخروج إلى خيبر، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلمت عليه، وقلت له: إني أردت الخروج إلى خيبر، فقال: ((**إذا أتيت وكيلي فخذ منه خمسة عشر وسقا، فإن ابتغى منك آية فضع يدك على ترقوته**)). فهذا الحديث يدل على مشروعية الوكالة.

وأجمع الفقهاء على جواز الوكالة ومشروعيتها.

وأما شراء الوكيل الوكالة فهي شراء لمال متقوَّم وهي العلامة التجارية التي لها رواج في الأسواق فشراء هذه العلامات جائز، وأما الشرط في عقد

الوكالة من الوكيل بألا يوكِّل غيره في هذا البلد ويشترط عليه الموكِّل ألا يغير في سلعته بإفساد أو تقليد فهذه الشروط من الشروط الجائزة في عقد الوكالة التي لا تتنافى مع مقتضى العقد.

قال الكاساني الحنفي: "والتوكيل بالبيع إن كان مقيدا يراعى فيه القيد بالإجماع، حتى إنه إذا خالف قيده لا ينفذ على الموكل ولكن يتوقف على إجازته إلا أن يكون خلافه إلى خير لأن الوكيل يتصرف بولاية مستفادة من قبل الموكل، فيلي من التصرف قدر ما ولاه، وإن كان الخلاف إلى خير فإنما نفذ؛ لأنه إن كان خلافا صورة فهو وفاق معنى؛ لأنه آمر به دلالة فكان متصرفا بتولية الموكل". (بدائع الصنائع للكاساني ٦/ ٢٦، ط. دار الكتب العلمية).

وشرط عدم توكيل آخر في هذا البلد المعين ليس من قبيل الاحتكار المحرم لأن الاحتكار رصد الأسواق انتظارا لارتفاع الأثمان وللتضييق على الناس وإلحاق الضرر بهم وهذه الصورة ليست منه.

وأما في الصورة الثانية فإن هذا العقد عقد بيع وشرط وهذا العقد جائز ما دام الشرط صحيحًا لا ينافي مقتضى العقد ولا يخل به أو بالثمن ولا ينافي الشرع فهذه الصورة جائزة، يقول الله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ﴾ [المائدة:١]، وقوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ** ﴾ [النساء:٢٩]، وما أخرجه الترمذي عن عمرو بن عوف المُزنيِّ قال: قال رسول الله ﷺ: ((**المسلمون على شروطهم، إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما**)).

وروى البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: ((**ما كان من شرط ليس في كتاب الله، فهو باطل**))، أي ليس فيما كتبه الله وأوجبه في شريعته التي شرعها.

وأما حديث الطبراني عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم: ((**أنه نهى عن بيع وشرط**)) فيحمل على الشرط الذي ينافي مقتضى العقد أو الشروط المحظورة، لا حق لأحد من المتعاقدين في اشتراطها في عقودهما، لأنها تناقض المقصود، أو تخالف القواعد العامة الشرعية، أو تصادم مقصدا من مقاصد الشريعة، وأما الشروط الأخرى فهي مباحة للمتعاقدين، يتخيرون منها ما يشاؤون للالتزام بها في عقودهما.

وقال الحصكفي في "الدر المختار": "ومن البيوع الفاسدة البيع بشرط لا يقتضيه العقد ولا يلائمه وفيه نفع لأحدهما، ولم يجر العرف به ولم يرد الشرع بجوازه أما لو جرى العرف به كبيع نعل مع شرط تشريكه، أو ورد الشرع به كخيار شرط فلا فساد كشرط أن يقطعه البائع ويخيطه قباء أو يستخدمه شهرا". (الدر المختار ٤/ ١٢١، ط. إحياء التراث).

قال الخرشي المالكي: "ومن البيع الفاسد بيع وشرط فقد ((**نهى صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط**))، وحمل أهل المذهب النَّهي على شرط يناقض، أو يخل بالثّمن" (شرح مختصر خليل للخرشي ٥/ ٨٠، ط. دار صادر).

وشرط ألا يبيع لأحد غيره في هذا البلد ليس من باب الاحتكار المحرم لأن الاحتكار المحرم فيه حبس للسلعة ورصد الأسواق انتظارا لارتفاع الأثمان للتضييق على الناس وغلاء الأسعار حتى لا يكون في البلد من لا

يبيع هذه السلعة بكل أصنافها وأنواعها إلا هو، أما هذه العلامة التجارية فهي لنوع من أنواع السلعة، فهو يأخذ توكيلا لبيع عربة معينة بنوع معين مثلا يقصد بشرائها ما لها من جودة وسمعة في الأسواق أفضل وأحسن من غيرها من باقي العلامات التجارية ليتكسب أكثر وهذا من المباح وهو من باب السعي في جمع الرزق الحلال يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ [البقرة:١٦٨]، ويقول رسول الله ﷺ فيما أخرجه مسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((أيها الناس، إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا، وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين، قال: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [المؤمنون:٥١]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة:١٧٢]).

ومن يريد شراء عربة مثلا فعليه بشراء نوع آخر من العربات مثلا، وعلى هذا يجري باقي السلع.

وإذا جرى هذا العقد في سلعة ضرورية واحتكرت كل أنواعها ففي هذه الحالة لا بد من تدخل الإمام حتى لا يضيق على الناس فإما أن يلزمه بالبيع بأسعار السوق العادية أو يسعر عليه.

وبناءً عليه: فإن هذا العقد لا يعد من قبيل الاحتكار المحرم وهو عقد جائز لا شيء فيه، إلا إذا جرى في سلعة ضرورية أو يدخل على الناس الضيق والحرج بعد تعدد جهات توزيعها وبيعها. والله تعالى أعلم.

الفوائد بين البنكية والرِّبا

السؤال

هل هناك فرق بين الفوائد البنكية والربا أم أن حقيقتهما واحدة؟

الجواب

البنك في الأصل من الكلمة الإيطالية: "بنكو" والتي تعني: مائدة، في إشارة إلى تلك المائدة التي كان يضعها الصيرفي في العصور الوسطى، ولهذه الإشارة علاقة بنشأة البنوك في العصر الحديث، وقد أجاز مجمع اللغة العربية بالقاهرة كلمة "بنك"؛ وهي النطق الصوتي للكلمة الإنجليزية وأصبحت تكتب "بنك"، وتجمع على "بنوك" وأدخلت الكلمة معاجم اللغة العربية الثلاثة: الوجيز والوسيط والكبير، وعرفوه بأنه: مؤسسة تقوم بعمليات الائتمان بالاقتراض والإقراض. [المعجم الوسيط ٢/ ٩٧٦].

وترتبط حقيقة البنوك بعملية الصَّرف وعمل الصيارفة، والصَّرف في اللغة: يأتي بمعان، منها: رد الشيء عن الوجه، يقال: صَرَفَهُ يَصْرِفُهُ صَرْفًا إذا ردَّه، وصَرَفْتُ الرجلَ عني فانْصَرَفَ. ومنها: الإنفاق، كقولك: صَرَفْتُ المال، أي: أنفقته. ومنها البيع، كما تقول: صَرَفْتُ الذهب بالدراهم، أي: بِعْتُهُ، واسم الفاعل من هذا صَيْرَفِيٌّ وصَيْرَفٌ، وصَرَّافٌ للمبالغة، ومنها الفضل والزيادة. قال ابن فارس: الصَّرْفُ: فضل الدرهم في الجودة على الدرهم، والدينار على الدينار.

وفي الاصطلاح: عرَّفه جمهور الفقهاء بأنه بَيْعُ الثمن بالثمن، جِنْسًا بِجِنْسٍ أو بغير جِنْسٍ، فيشمل بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة، كما يشمل بيع الذهب بالفضة، والمراد بالثمن ما خلق للثمنية، فيدخل فيه بيع المصوغ بالمصوغ أو بالنقد.

وتساعد معرفة نشأة البنوك والنقود الورقية في إدراك حقيقتها، والوصول إلى حكم تعاملاتها؛ فكانت البداية تتمثل في عمل الصرَّاف الذي كان يقوم بتبادل النقود لسدِّ حاجة من يريد أن يستبدل الدينار بالدراهم مثلا أو العكس، أو تبديل الدنانير المكسورة أو غير ذلك.

وكان الصرَّاف دائمًا يحتاج لوجود كمية من النقد، فكان له الصندوق الذي يحفظ فيه أمواله؛ لتيسير هذه المبادلات والمعاملات اليومية؛ ونظرًا لصيانة هذه الصناديق التي لدى الصرَّاف وقربها من أماكن المعاملات، بدأ الناس في إيداع نقودهم بهذه الصناديق كأمانة للحفاظ عليها، مقابل أجرٍ يتناسب مع مدة بقاء الوديعة ومبلغها. وكان الصيارفة يعطونهم إيصالات ورقية تفيد بأن هذه الوديعة موجودة لديهم.

ولاحظ الصيارفة أَنَّ أصحابَ الودائع يتركونها فتراتٍ طويلةٍ بشكلٍ شبه دائم، حيث كان أصحاب الودائع يتعاملون بتلك الإيصالات الورقية بين الناس، بدلا من النقود المودعة لدى الصيارفة. وشجع هذا الحال الصيارفة في الإقراض من هذه الودائع مقابل فائدة، وبدأ الصيارفة لتشجيع المُودِعِين على إيداع المبالغ، يتنازلون عن أجرِ حفظ الودائع، وزيادة في التشجيع بدأ الصيارفة إعطاء المُودِعِين جزءًا من الفوائد التي تحصل من إقراض تلك

الودائع ومع زيادة ثقة المتعاملين في هذه الإيصالات تمَّ تبادلها، وكانت هذه الإيصالات الورقية بداية نشأة النقود الورقية، والتي كانت في أصلها تعبر عن وجود قيمة ذهبية لدى الصيرفي، وهو ما كان يعرف بقاعدة الذهب.

وكانت إيطاليا أول دولة تعرف البنوك في شكل قريب من الشكل المعاصر، حيث أنشئ أول بنك في التاريخ عام ١١٥٧م في مدينة البندقية الإيطالية.

والبنك في عصرنا الحالي هو مؤسسة وسيطة قامت للتوفيق بين المُودِعِين الذين لديهم فائض ادخاري، والمستثمرين الذين لديهم حاجة لتلك المدخرات، على أن تتلقى تلك المؤسسة أموال المُودِعِين، وتدفعها للمستثمرين مقابل مبلغ مالي تأخذه من المستثمرين يتم توزيعه بين البنك وبين المودعين.

ويقوم البنك بوظائف أخرى هي: الاحتفاظ بودائع العملاء بالحسابات الجارية دون فائدة، والقيام ببعض الخدمات الخاصة بالأوراق المالية، مثل: شراء وبيع الأوراق المالية وحفظها، وتحصيل الكوبونات نيابة عن العملاء أو دفعها نيابة عن الشركات، وخصم الأوراق التجارية أو تحصيلها في ميعاد استحقاقها أو تسديد قيمة أوراق الدفع نيابةً عن العملاء، وشراء وبيع العملات الأجنبية.

ولم تكن الوظائف الثانوية للبنك -والتي تُعدُّ في أغلبها خدمات يقوم بها البنك نظير أجر، أو التجارة في العملات- مثار خلاف بين العلماء أو تخوف من شبهة ربا في تلك المعاملات. وإنما كانت وما زالت الوظيفة الأساسية

للبنك منذ نشأتها في ديار المسلمين، هي مثار الجدل بين علماء الإسلام بشأن حِلِّها أو حرمتها، وتتلخص هذه الوظيفة في قبول الودائع المالية من المودعين ثم استثمارها، وإعطاء المودع نسبة محددة على مبلغ الوديعة.

وقد اختلف الفقهاء منذ ظهور البنوك في العصر الحديث في حكم هذه المعاملة؛ وهذا الاختلاف نظرًا لاختلافهم في التصوير والتكْيِيف.

وهناك خمس نظريات تحاول تكييف وضع البنكنوت الحالي في صورة اقتصادية ليمكن الحكم عليه فقهيًّا؛ وهي: نظرية السندية، ونظرية العرضية، ونظرية البدلية، ونظرية إلحاقها بالفلوس، والنظرية النقدية أي أنه نقد قائم بذاته.

وإذا صَوَّرنا المعاملة بين البنك والمودعين على أنها قرض، فإننا نجد أيضًا العلماء قد اختلفوا في التَّكْيِيف، هل هو قرض على ذهب أم سلعة؟

قال بعضهم: الفلوس مَالٌ وهذا الورق البنكنوت وسيط، وبعضهم قال: لا، هذا ليس ربا بل بيع وأنها أوراق، ولا ربا في الفلوس ولو راجت رواج النقدين -والفُلُوسُ في الاصطلاح القديم: جمع فِلْس، وهو قطعة من نحاس ونحوه يتعامل بها [انظر: حاشية الترمسي على شرح المقدمة الحضرمية ٧/ ٨، ط. دار المنهاج]-؛ كما نصَّ العلامة الخطيب الشربيني في "مغني المحتاج" [٢/ ٣٤، ط. دار المعرفة] بقوله: "(والنقد بالنقد) والمراد به الذهب والفضة مضروبًا كان أو غير مضروب (كطعام بطعام) في جميع ما سبق من الأحكام، فإن بِيعَ بجنسه كذهب بذهب اشترط المماثلة والحلول والتقابض قبل التفرق والتخاير، وإن بيع بغير جنسه كذهب بفضة

جاز التفاضل أو اشترط الحلول والتقابض قبل التفرق أو التخاير... وعلة الربا في الذهب والفضة جنسية الأثمان غالبًا كما صحَّحه في المجموع، ويعبر عنها أيضًا بجوهرية الأثمان غالبًا، وهي منتفية عن الفلوس وغيرها من سائر العروض، لا أنها قيم الأشياء، كما جرى عليه صاحب التنبيه؛ لأن الأواني والتبر والحلي يجري فيها الربا، وليس مما يُقَوَّم بها، واحترز بـ"غالبًا" عن الفلوس إذا راجت، فإنه لا ربا فيها" اهـ.

فعِلَّة تحريم الربا في النقدين هي الثَّمَنِيَّةُ الغالبة التي يعبر عنها بجوهرية الأثمان غالبًا؛ لأنه لو كانت العلة معنى يتعداهما لما جاز إسلامهما في غيرهما، ولكن لما جاز إسلام الذهب والفضة في غيرهما من الأموال دل على أن العلة فيهما لمعنى لا يتعداهما، وهو أنهما من جنس الأثمان. [انظر: أسنى المطالب مع حاشية الرملي ٢/ ٢٢، ط. دار الكتاب الإسلامي].

قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في "شرح المنهج" [٣/ ٤٦، ط. دار الفكر]: "(إنما يحرم) الربا (في نقد) أي ذهب وفضة ولو غير مضروبين كحُلِيٍّ وتِبْرٍ، بخلاف العروض كفلوس وإن راجت؛ وذلك لعلة الثمنية الغالبة، ويعبر عنها أيضا بجوهرية الأثمان غالبًا، وهي منتفية عن العروض" اهـ.

وقال الزركشي في "المنثور" [٣/ ٢٤٤، ط. وزارة الأوقاف الكويتية]: "ولو راجت الفلوس رواج النقود، فهل تعطى حكمها في باب الربا؟ وجهان، أصحهما: لا؛ اعتبارًا بالغالب" اهـ.

وورد في كتاب "الأم" للإمام الشافعي [٣/ ١٥، ط. دار الفكر] نَصٌّ على أن العلة في النقدين الثمنية، حيث قال: "والذهب والوَرِقُ مباينان لكل شيء؛ لأنهما أثمان كل شيء، ولا يقاس عليهما شيء من الطعام ولا من غيره" اهـ.

وهذه العلة هي التي تسمى في اصطلاح الأصوليين بـ"العلة القاصرة"، وهي التي يكون التعليل فيها بنفس المحل، أو جزئه. ومثال كونها محل الحكم: قولنا: "الذهب ربوي لكونه ذهبًا" -كما هي قضيتنا-، ومثال كونها جزء محل الحكم قولنا: "الخمر حرام؛ لأنه معتصر من العنب فقط"، والمحل مركب من كونه معتصرًا ومن كونه مسكرًا، فالتعليل بالاعتصار تعليل بجزء المحل. [انظر: شرح الكوكب المنير ص ٤٩٢، جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية العطار ٢/ ٢٨٢-٢٨٤]

وقال الإمام النووي في "المجموع" [٩/ ٤٩٠، ط. المنيرية]: "أما الذهب والفضة فالعلة عند الشافعي فيهما كونهما جنس الأثمان غالبًا، وهذه عنده علة قاصرة عليهما لا تتعداهما؛ إذ لا توجد في غيرهما" اهـ.

وقد لاحظ هذا القول ارتفاع الغطاء الذهبي سنة ١٩٧٣م، وأن الدولار أصبح هو الغطاء البديل عن الذهب حيث هو غالب عملة الاحتياط، فلم تعد الأوراق النقدية سندًا لقيمة ذهبية.

ومن القائلين بذلك القول أيضًا: الظاهرية؛ حيث لم يتجاوزوا الأصناف الستة الربوية، وقالوا: لو كان الربا يجري في كل مكيل وموزون لقال صلى الله عليه وآله وسلم: المكيل بالمكيل والموزون بالموزون والنقد بالنقد؛ لأنه أعم وأوضح، ومناسب لما أوتيه النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-

من جوامع الكلم. وجرى على هذا القول أيضًا الأمير الصنعاني وابن عقيل الحنبلي. وعليه: فلا ربا في الفلوس ولا الأوراق النقدية ولا غيرهما مما جعل نقدًا، وعلة الربا تعبدية غير معللة.

وقال بعضهم: التصوير: أنها استثمار، والتكييف: أنها مضاربة فاسدة، فالحكم: الحرمة، والفتوى: جواز المعاملة؛ للضرورة.

وقال البعض: التصوير: أنها استثمار، والتكييف: أنها مُضَارَبَةٌ صحيحة، والحكم: الجواز؛ لأن هناك فرقًا بين الشخصية الطبيعية والشخصية الاعتبارية، فتحديد السعر من قبيل الشخصية الطبيعية حرام، أَمَّا مع الشخصية الاعتبارية فجائز، فإذا قيل: ما موجب الاختلاف بين الشخصيتين؟ قالوا: الشخصية الطبيعية لها ذِمَّةٌ واحدة ولها تعامل واحد، والاعتبارية لها ذمم كثيرة وتعاملات كثيرة، وعندها ما يُسمَّى (Backcasting) أي: التنبؤ للخلف، وعندها (Forecasting) أي: التنبؤ للمستقبل، وذلك عن طريق الحسابات الدقيقة وإلا يخرب السوق، فعن طريق التتبع الخلفي يقولون: أنا بالتجربة المتكررة أكسب كل يوم (٢)- أول يوم (٢)، ثاني يوم صارت (٤)، الثالث صارت (٦)، ... (٨) إذًا غدًا لا بد أن يكون (١٠)؛ بناءً على الرؤية الخلفية، بجانب أن البنك المركزي في بعض الأحيان يضمن رأس المال.

والبنوك تختلف عن الشركات؛ فالشركة غالبًا لها أموال وتستثمرها في نشاط واحد، وقد لا تدري كيف تستثمرها أصلًا، أَمَّا البنك فالأمر فيه مختلف؛ لأن فيه تعاملات كثيرة جدًّا، إذا خسرت واحدة ربحت الأخرى.

وبعضهم صَوَّرَها على أَنَّهَا استثمار، وكَيَّفَهَا على أنها وكالة استثمارية، وهي وسيط استثمار، إذًا فالحكم والفتوى على الحِل.

وبعضهم احتار في التصوير: هل هي استثمار أم قرض؟ فالتَّكْييف: شُبْهَةٌ، والحكم: شبهة، والإفتاء: أنها شبهة، فيجري فيها ما يجري في الشبهات.

فالحاصل أن الخلاف قد وقع في تصوير هذه المسألة، والقواعد المقررة شرعًا: أنه إِنَّما ينكر ترك المتفق على وجوب فعله أو فعل المتفق على حرمته، ولا ينكر المختلف فيه. ويجب على كل مسلم أن يُدْرك أَنَّ الرِّبا قد حرمه الله سبحانه وتعالى، وأنه متفق على حرمته، ويجب عليه أن يدرك أن أعمال البنوك اختلف في تصويرها وتكييفها والحكم عليها والإفتاء بشأنها، وأن يدرك أن الخروج من الخلاف مُستحب، ومع ذلك فله أن يقلد من أجاز، ولا حرمة عليه حينئذٍ في التعامل مع البنك بهذه المعاملة.

إلا أن القول الذي ذهب إلى توصيف المعاملة بين البنك والمودِع والمستثمِر، أنها من قبيل الاستثمار هو الأولى بالاتباع، ونرى الأخذ به لرعاية مصالح الناس في هذا العصر والمحافظة على أموالهم وحقوقهم، فيجوز للمسلم أن يُودِعَ هذه الأموال التي يستثمرها له البنك في تمويل المشروعات الكبيرة، ويجوز له أخذ العائد الاستثماري عن هذا المبلغ، وإن كان مُحددًا، كما يجوز للبنك أن يأخذ كذلك العائد المتفق عليه مع أصحاب المشروعات الكبيرة التي قام البنك بتمويلها، فهذه المعاملة هي تمويل واستثمار، وليست قرضًا، ولذا فهي من العقود الجديدة غير المسماة التي يجوز استحداثها.

وهذا هو الذي أفتى به مجمع البحوث الإسلامية بمصر في جلسة الخميس ٢٣ من رمضان ١٤٢٣هـ، الموافق ٢٨ من نوفمبر ٢٠٠٢م.

وكل ذلك إنما هو من خلال الحالة المصرية طبقًا لآخر تعديلات قانون البنوك، ونظام البنك المركزي وقواعد الجهاز المصرفي، وكل الأنظمة المشابهة لذلك في الدول الأخرى، أما النظم التي لا تشابه ذلك أو تعده قرضًا أو تجيز الإقراض مع الزيادة، فالأصل حينئذ هو الحرمة، والله سبحانه وتعالى أعلم.

۞۞۞

التمويل بصيغة: "إجارة الخدمات أو الأعمال"

السؤال

اطلعنا على الطلب المُقَدَّم من/ البنك المصري الخليجي- فرع الأزهر للمعاملات الإسلامية، والمتضمن الأسئلة التالية:

هل يجوز التمويل بصيغة: (إجارة الخدمات أو الأعمال)، وفيه يقوم المصرف بشراء حق انتفاع العديد من الخدمات من مؤجريها؛ مثل: شركات الكهرباء والغاز والهاتف والطيران ووكالات السياحة والسفر والمدارس والجامعات والمستشفيات والمكاتب الاستشارية وشركات الصيانة، أو من هيئات حكومية؛ مثل: الجمارك والضرائب، وذلك في مقابل قيمة محددة نقدًا، ثم يقوم المصرف ببيع هذا الحق لعملائه بعقود إجارة موازية مقابل أجرة مؤجلة أو على أقساط مع تحقيق هامش ربح مناسب؟

مع العلم أن العميل قد يَحصُل أحيانًا على الخدمة مُقَدَّمًا، ثم يقوم المصرف بإصدار الشيك المصرفي مباشرة لمورد الخدمة (باسمه لا باسم العميل) من واقع الفواتير الأصلية للاستهلاك أو بما يثبت الحصول على الخدمة المُقَدَّمة فعلا، دون أن تُصرف القيمة نقدًا للعميل.

وفي حالة قيام العميل بالسداد قبل الموعد المُحَدَّد يمنحه المصرف جوائز نقدية للسداد المبكر، وفي حالة التأخير يتحمل العميل عِوَض التأخير، ويكون ذلك مُحَدَّدًا بالعقد مُسبَقًا؛ وذلك ليلتزم العميل بالمواعيد المُحَدَّدة في العقد سَلَفًا.

الجواب

أولا: مِن المُقَرَّر شرعًا أنه يَصِح البيع الذي يحوز فيه المشتري المبيعَ المُعَيَّنَ ويؤجل أداء كُلِّ ثمنه أو بعضه على أقساط معلومة لأَجَل معلوم.

ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقد روى البخاري عن عائشة -رضي الله عنها- أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- اشترى طعامًا مِن يهوديٍّ إلى أَجَلٍ ورهنه درعًا مِن حَديد.

وقال ابنُ بَطَّال في شرح البخاري [٦/ ٢٠٨، ط. مكتبة الرشد بالرياض]: "العلماء مُجْمِعون على جواز البيع بالنسيئة" اهـ.

ولو زاد البائع في ثمن المبيع المُعَيَّن نظير الأجل المعلوم فإن ذلك جائز شرعًا أيضًا؛ لأنه مِن قبيل المرابحة، وهي نوع من أنواع البيوع الجائزة شرعًا التي يجوز فيها اشتراط الزيادة في الثمن في مقابلة الأجل؛ لأن الأجل وإن لم يكن مالًا حقيقة إلا أنه في باب المرابحة يُزاد في الثمن لأجله إذا ذُكِر الأجل المعلوم في مقابلة زيادة الثمن؛ قصدًا لحصول التراضي بين الطرفين على ذلك، ولعدم وجود موجب للمنع، ولحاجة الناس الماسَّة إليه بائعينَ كانوا أو مشترين. ولا يُعَد ذلك مِن قبيل الربا؛ لأنه بَيعٌ حصل فيه إيجابٌ وقَبولٌ وتَوَفَّر فيه الثَمَن والمُثمَن [المبيع]، وهذه هي أركان البيع، غاية أمره أنه قد تأجل فيه قبض الثمن إلى أجل أو إلى آجال، فدخل تحت عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وكذلك فإن القاعدة الشرعية أنه إذا توسطت السلعة فلا ربا.

والقول بجواز الزيادة في الثمن نظير الأجل هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة: قال الإمام الكاساني في بدائع الصنائع من كتب الحنفية [٥/ ٢٢٤، ط. دار الكتب العلمية]: "للأَجَل شُبهة المبيع وإن لم يكن مبيعًا حقيقة؛ لأنه مرغوب فيه، ألا ترى أن الثمن قد يزاد لمكان الأجل، فكان له شُبهَة أن يُقابله شيءٌ مِنَ الثمن، فيصير كأنه اشترى شيئين ثم باع أحدَهما مُرابَحة على ثَمَن الكُل" اهـ.

وقال الشيخ أحمد الدردير في شرحه الكبير على مختصر سيدي خليل في مذهب الإمام مالك [٣/ ٥٨ -مع حاشية الدسوقي-، ط. دار إحياء الكتب العربية]: "فإن وقع -أي: البيع بعشرة نقدًا أو أكثر لأَجَل- لا على الإلزام وقال المشتري: اشتريتُ بكذا، فلا مَنع" اهـ.

وقال الإمام أبو إسحاق الشيرازي الشافعي في المهذب [١/ ٢٨٩، ط. دار الفكر بيروت]: "الأَجَل يأخذ جُزءًا من الثمن" اهـ.

وقال العلامة ابن مُفلِح الحنبلي في المُبدِع شرح المُقنِع [٤/ ١٠٣، ط. دار الكتب العلمية]: "الأَجَل يأخذ قِسطًا من الثمن" اهـ.

وهو المنقول عن طاووس والحكم وحَمّاد والأَوزاعي من فقهاء السلف [معالم السُّنَن لأبي سليمان الخَطَّابي ٣/ ١٢٣، ط. المطبعة العلمية بحلب]، وقد أفرد القاضي الشوكاني هذه المسألة بالتصنيف في جُزءٍ مُفرَدٍ انتصر فيه لمذهب الجمهور، وسماه: "شفاء العِلَل في حُكم زيادة الثمن لمجرد الأجل"، ذكره في شرح المنتقى [٥/ ١٨١، ط. دار الحديث].

وهذا هو ما ذهب إليه مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة في جلسته المنعقدة في دورة المؤتمر السادس من ١٧ إلى ٢٣ شعبان ١٤١٠هـ الموافق ١٤- ٢٠ مارس ١٩٩٠م؛ حيث جاء في القرار رقم: (٥٣ / ٢/ ٦) ما نصه: "تجوز الزيادة في الثمن المؤجل عن الثمن الحالِّ، كما يجوز ذكر ثمن المبيع نقدًا وثمنه بالأقساط لمُدَدٍ معلومة، ولا يصح البيع إلا إذا جزم العاقدان بالنقد أو التأجيل، فإنْ وقع البيع مع التردد بين النقد والتأجيل؛ بأن لم يحصل الاتفاق الجازم على ثَمَنٍ واحدٍ مُحَدَّدٍ فهو غير جائز شرعًا" اهـ.

ولا فرق بين المنافع والأعيان في جواز التعاقد عليها وبيعها؛ قال الإمام ابن قدامة الحنبلي في المغني (٥/ ٢٥١، ط. دار إحياء التراث العربي): "والمنافع بمنزلة الأعيان؛ لأنه يصح تمليكها في حال الحياة وبعد الموت، وتضمن باليد والإتلاف، ويكون عِوَضها عينًا ودينًا، وإنما اختصت باسم كما اختص بعض البيوع باسم، كالصرف والسلم" اهـ.

وقال الفقيه ابن حجر الهيتمي الشافعي في فتاويه (٣/ ٩٣، ط. المكتبة الإسلامية): [المنافع كالأعيان؛ فالقيمة فيها ذاتية، وُجِد راغبٌ بالفعل أم لا]. اهـ.

والإجارةُ -وهي عَقدٌ مُجمَعٌ على مشروعيته- ما هي إلا ضَربٌ من ضروب العقد على المنافع ولكن مع العِوَض؛ قال الخطيب الشربيني في تعريفها: "عَقدٌ على منفعةٍ مقصودةٍ معلومةٍ قابلةٍ للبَذلِ والإباحة بعِوَضٍ مَعلوم" اهـ [مغني المحتاج ٣/ ٤٣٨، ط. دار الكتب العلمية].

وقال ابن قدامة في المغني [٥/ ٢٥٠]: "أجمع أهل العلم في كل عَصر وكل مِصر على جواز الإجارة، إلا ما يحكى عن عبد الرحمن بن الأَصَمّ أنه قال: (لا يجوز ذلك؛ لأنه غرر)؛ يعني أنه يعقد على منافع لم تُخلَق، وهذا غَلَطٌ لا يمنع انعقادَ الإجماع الذي سَبَق في الأعصار وسار في الأمصار" اهـ.

وكذلك فمن المُقَرَّر فقهًا أنه يجوز للمستأجر أن يؤجر العين المستأجرة لغيره إذا قبضها؛ وذلك لأنّ قبض العين قائمٌ مقام قبض المنافع؛ قال ابن قدامة في المغني [٥/ ٢٧٧]: "نَصَّ عليه أحمد، وهو قول سعيد بن المسيب وابن سِيرين ومجاهد وعِكرمة وأبي سلمة بن عبد الرحمن والنخعي والشعبي والثوري والشافعي وأصحاب الرأي" اهـ.

وكذلك يجوز له أن يؤجرها قبل قبضها عند طائفة من أهل العلم؛ قال العلامة الشهاب الرملي في حاشيته على أسنى المطالب لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري من كتب السادة الشافعية [٢/ ٨٢، ط. دار الكتاب الإسلامي -بهامش أسنى المطالب-]: "لو استأجر دارًا فله إجارتها قبل القبض على الأصح، والفرق بينه وبين المبيع: أن المعقود عليه: المنافع، وهي لا تصير مقبوضةً بقبض العين، فلا يؤثر فيها قبض العين" اهـ.

فإذا جازت إجارة العين التي هي مَحلٌّ للمنفعة قبل قبضها -أي: العين- فلأَن يجوز في الخدمات والمنافع المُجَرَّدة بالأَولى؛ أو يقال: إن القبض الحقيقي لا يَتَأَتَّى في المنافع والخدمات، والقبض فيها قد يتحقق بالاتفاق والتعاقد عليها؛ إذ القبض في كل شيء بحسبه -كما نَصَّ عليه العلامة نور الدين الشَّبرامَلِّسي في حاشيته على نهاية المحتاج [٥/ ٣٠٣، ط. دار الفكر]-.

وعليه ففي صورة السؤال فإن قيام المصرف بشراء حق الانتفاع المتعلق بالخدمات المذكورة وغيرها من الخدمات الجائزة شرعًا مما يتعلق بالأنشطة الإنتاجية جائزٌ شرعًا ما دامت القيمة المطلوبة محددةً سلفًا ويتم الاتفاق فيها بوضوح بين الطرفين: المصرف مِن جهةٍ وعملائه من الشركات أو الأفراد من جهة أخرى؛ لأن بعضها من جملة الأعيان والبعض الآخر نوع من الخدمات التي يكون التعاقد عليها من قبيل التعاقد على المنافع، أو المنافع والأعيان معًا، وهذا جائزٌ شرعًا.

وتأخذ هذه الخدمات حكم السلعة في إمكان التعاقد عليها بثمن حالٍّ أو مُقَسَّط، بمُقَدَّم أو بغير مقدَّم، وبزيادة في السعر مع التقسيط أو بغير زيادة، ويجوز عندئذ دخول جهة ثالثة أو أكثر للتمويل أو الوكالة أو السمسرة، ودفع الجهة الممولة للمال حالًا وتحصيله من المستفيد بزيادة في الثمن مقابل الأجل لا مانع منه شرعًا؛ لتوسط الخدمات المعلومة القدر القائمة مقام السلعة حينئذ.

ولا مانع من عَنونة هذا العقد بأنه عقد إجارة؛ حيث يقوم المصرف باستئجار هذه الخدمات من الجهات المسؤولة عنها ثم إجارتها لعملائه.

أما بخصوص سداد الدَّيْن عن المدين للجهة الدائنة ثم تقاضيه منه لاحقًا مع زيادة فيه؛ كأن يقوم المصرف بسداد الضرائب والجمارك عن العميل أو يسدد عنه قيمة الخدمة التي قد حَصَّلها مسبقًا فهو من باب شراء الديون، وقد جَوَّزه المالكية لكن بشَرط أن يكون الثَّمَنُ مِن غير جِنس الدَّيْن، أو أن يكون مِن جِنسه مع اتحادهما قدرًا وصفة، فيمكن الاقتداء بهم وتقليدهم في ذلك

مع مراعاة الشرطِ المذكور؛ بأن يُحَصِّل المصرف من العميل بعملة مغايرة للعملة التي دفعها للجهة الثالثة.

قال الشيخ الدَّردير في الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك [٣/ ٩٩، ط. دار المعارف]: "(وشَرْطُ) صِحَّة (بَيع الدَّيْن: حضورُ المَدِين) وذلك يستلزم حياتَه (وإقراره) به، لا إن لم يُقِرّ، ولو ثبت بالبينة؛ لأنه من بيع ما فيه خصومة، (وتعجيل الثمن) وإلا كان بيع دَينٍ بدَينٍ، وتَقَدَّم منعه، (وكونُه) أي: الثمن (مِن غير جنسه) أي: الدَّين، (أو بجنسه في غير العَين، (واتحدا قدرًا وصفة)، لا إن كان أقل؛ لما فيه من دفع قليل في كثير، وهو سَلَفٌ بمنفعة. (وليس) الدَّينُ (ذهبًا) بِيعَ (بفِضَّة وعكسه)؛ لما فيه من الصَّرف المؤخَّر" اهـ.

أو تكون من باب الوكالة؛ فكأنّ العميل يُوَكِّل المصرف في أن يدفع عنه هذه المستحَقات، ويصير ما يدفعه المصرف دَينًا على العميل، وتصير الزيادة المُحَدَّدة أجرةً يستحقها المصرف على الوكالة، والأجرة على الوكالة جائزة؛ قال ابن فَرحون المالكي في تبصرة الحكام [١/ ١٨٤، ط. دار الكتب العلمية]: "الوكالة جائزةٌ بعِوَض أو بغير عِوَض، فإن كانت بعِوَض فهي إجارةٌ تلزمهما بالعقد، ولا يكون لواحدٍ منهما التَّخَلِّي، وتكون بعِوَضٍ مُسَمًّى وإلى أَجَلٍ مضروب وفي عَمَلٍ مَعروف" اهـ.

وقال النووي في الروضة [٣/ ٥٦٠، ط. دار الكتب العلمية]: "(فَرعٌ): متى قلنا: الوكالة جائزة، أردنا الخالية عن الجُعل، فأما إذا شُرِط فيها جُعلٌ معلوم واجتمعت شرائط الإجارة وعقد بلفظ الإجارة فهي لازمة" اهـ.

وأما مَنْح المصرف العميلَ جائزةً نقدية عند سداده المُبَكِّر فهو جائِزٌ لا بأس به؛ فإنه إن كان دون شَرط سابق فهو مَحضُ تَبَرُّع، والتَّبَرُّع مطلوبٌ شرعي، وأدلة ذلك ظاهرة، منها: ما رواه البيهقي في سننه عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: «تَهادوا تَحَابُّوا»، بل هو من جملة المروءات؛ لما فيه من التخفيف عن الغير؛ وقد روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: «من يَسَّرَ على مُعسِرٍ يَسَّرَ اللهُ عليه في الدنيا والآخرة»، وفي رواية الطبراني في الأوسط بلفظ: «من يَسَّرَ على مسلم يَسَّرَ اللهُ عليه في الدنيا والآخرة».

وأما إن كان عن اتفاق سابق فإنه يُشبِه الاتفاق بين الدائن والمدين على أن يَضَع الدائنُ بعض الدَّين عن المَدِين إذا عَجَّل بالدفع، وهذه هي المسألة المعروفة في الفقه الإسلامي بمسألة: "ضَع وتَعَجَّل"؛ فكأن المدين يقول فيها لدائنه: "ضع عني بعض ديني وأُعَجِّل لك بقيته". وقد أجازها طائفةٌ من العلماء؛ قال ابن قدامة: "رُوِيَ عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه لم يَرَ به بأسًا، وروي ذلك عن النخعي وأبي ثور؛ لأنه آخذٌ لبعض حقه تاركٌ لبعضه، فجاز، كما لو كان الدَّيْنُ حالا" اهـ. [المغني ٤/ ٥٢]، ونقله السَّرَخسي أيضًا في كتابه "المبسوط" عن زيد بن ثابت -رضي الله عنه- [٢١/ ٣١، ط. دار المعرفة].

وهي أيضًا رواية عن الإمام أحمد في المصالحة الحالّة على بعض الدَّين المُؤَجَّل وإسقاط الباقي حكاها عنه ابنُ أبي موسى، واختارها ابن تيميّة

وتلميذه ابن القَيِّم من الحنابلة. [إعلام الموقعين ٣/ ٣٥٨، ط. دار الجيل ببيروت].

واستُدِلَّ لهم أيضًا بما رواه البيهقي وغيره عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- لما أَمَر بإخراج بني النَّضِير من المدينة جاءه ناسٌ منهم، فقالوا: يا رسول الله، إنك أمرت بإخراجهم ولهم على الناس ديون لم تَحِلّ، فقال النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-: «ضَعُوا وتَعَجَّلوا» أو قال: «وتعاجَلوا».

وقال ابن القيم في إعلام الموقعين [٣/ ٣٥٨]: "هذا عكس الربا؛ فإن الربا يتضمن الزيادة في أحد العِوَضَين في مقابلة الأجل، وهذا يتضمن براءة ذمته من بعض العِوَض في مقابلة سقوط الأجل، فسَقَط بعض العِوَض في مقابلة سقوط بعض الأجل، فانتفع به كل واحد منهما، ولم يكن هنا ربا لا حقيقة ولا لغة ولا عرفًا؛ فإن الربا الزيادة، وهي منتفية ههنا. والذين حَرَّموا ذلك إنما قاسوه على الربا، ولا يخفى الفرق الواضح بين قوله: "إما أن تُربي وإما أن تَقضي" وبين قوله: "عَجِّل لي وأهب لك مائة"، فأين أحدهما من الآخر، فلا نص في تحريم ذلك ولا إجماع ولا قياس صحيح" اهـ.

وقال الإمام أبو إسحاق الشيرازي في المهذب [١/ ٣٠٤]: "فإن شَرَط أن يَرُدَّ عليه دون ما أقرضه، ففيه وجهان:... الثاني: يجوز؛ لأن القرض جُعِل رِفقًا بالمستقرِض، وشَرْط الزيادة يخرج به عن موضوعه فلم يَجُز، وشرط النقصان لا يخرج به عن موضوعه فجاز" اهـ.

وقال ابن عبد البَرِّ المالكي في التمهيد [٤/ ٩١، ط. وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب]: "ومن رخَّص فيه -أي: ضع وتعجل- لم يكن عنده من هذا الباب -أي: الربا-، وجَعَلَه من باب المعروف" اهـ.

أما بخصوص ما يُعرف بغرامة التأخير أو عِوَض التأخير والذي يكون فيه المَدِين في حال تأخره عن السداد في الموعد المُتَّفَق عليه مُلزَمًا بأداء شيء مِن المال للدائن فإنه لا يجوز؛ لأنه مبنيٌّ على الزيادة في المال مقابل الزيادة في وقت السداد، وهو ربا النسيئة الذي كان مُشتَهَرًا عند العَرَب، ونَزَل القرآن بالنهي عنه.

قال الإمام القرطبي في تفسيره [٣/ ٣٤٨، ط. دار الشعب]: "وغالبه -أي الربا- ما كانت العرب تفعله من قولها للغريم: "أتقضي أُم تُرْبِي؟"، فكان الغريم يزيد في عَدَد المال ويصبر الطالبُ عليه، وهذا كله مُحَرَّمٌ باتِّفاق الأُمة" اهـ.

وعلى المصرف حينئذ أن يبحث عن الطرق المشروعة لضمان حقه في السداد؛ كالرهن، أو الكفالة، أو التحاكم بإثبات الضرر الفعلي عند القاضي طلبًا للتعويض الناتج عن الضرر، ويكون التعويض في كل حالة بحسبها، والله سبحانه وتعالى أعلم.

جريان الربا في الشخصية الاعتبارية

السؤال

هل يجري الربا بين الشخصية الاعتبارية وغيرها؟

الجواب

أصدرت دار الإفتاء المصرية فتوى عن الشخصية الاعتبارية بتاريخ ١٨/ ٥/ ٢٠١١م، تحت رقم ٢٠٨ لسنة ٢٠١١م، بيَّنت فيها مصطلح (الشخصية الاعتبارية) في المؤلفات الفقهية، والفارق بينه وبين مصطلح (الشخصية الطبيعية)، كما شملت بعض أحكام (الشخصية الاعتبارية)، وقد خلصت الفتوى إلى أن الشخص الاعتباري عبارة عن مجموعة من الأشخاص والأموال يتوفر لها كيان ذاتي مستقل تستهدف تحقيق غرض معيَّن وتتمتع بالشخصية القانونية في حدود هذا الغرض، والمراد بالكيان الذاتي المستقل أن يقدَّر للشخص الاعتباري وجود مستقل وذمة مستقلة عن الأفراد الطبيعيين المكوِّنين له، وبهذا الوجود يتمتع بحياة قانونية بحيث يصح منه التعاقد مع غيره من الشخصيات الطبيعية والاعتبارية، والمعنى صلاحيته للاختصاص بالحقوق وتحمل الواجبات، كما أن هناك تباينًا بين الشخصية الطبيعية والاعتبارية، وكان لهذا التباين بين الشخصيتين أثره على الأحكام المتعلقة بكل منهما، وهذه الأخيرة بمفهومها القانوني لم تكن غريبة على الفقه الإسلامي، بل تصوَّرها الفقهاء وإن لم ينصُّوا على اسمها، وقد أخذ بها القانون المدني المصري كغيره من قوانين الدول العربية ونظَّم التعامل معها في شخص مَن يمثِّلها.

كما بيَّنت الفتوى أن أهم ما يميز الشخص الاعتباري هو ثبوت الذمة المالية المستقلة عن ذمة المؤسِّسين له، ويترتب على ذلك إعطاء الشخص الاعتباري الحرية الكاملة لتحقيق ما أُنشئ من أجله، وعدم رجوع الدائنين على الأموال الخاصة للمؤسِّسين للتباين بين ذمم المؤسِّسين وذمة الشخص الاعتباري. وهذه الذمة التي تثبت للشخص الاعتباري هي نتاج الاعتراف القانوني بأهلية الوجوب له، ونعني بأهلية الوجوب صلاحية الإنسان لأن تثبت له الحقوق وعليه الواجبات؛ لأن مناطَ هذا النوع من الأهلية الذمةُ، وهي بمقتضى القانون ثابتة للشخص الاعتباري. فإثبات الذمة المالية للشخص الاعتباري على هذا النحو إثبات لأهلية الوجوب تبعًا، وهذه وتلك -أي الذمة وأهلية الوجوب- هما الأساس في بناء الشخصية الاعتبارية، ومسألة ثبوت الذمة للشخصية الاعتبارية هي الأساس الذي يبنى عليه السؤال؛ لأن معنى ثبوت الذمة المالية المستقلة للشخص الاعتباري صلاحيته لأن تثبت له الحقوق وعليه الواجبات، ويترتب على ذلك إعطاء الشخص الاعتباري الحرية الكاملة لتحقيق ما أُنشئ من أجله، وقد اختصرنا في الكلام حول ثبوت الذمة للشخص الاعتباري لعدم اجترار ما كتب في الفتوى المشار إليها آنفًا، فارجع إليها إن شئتَ.

نقول: فبناء على ثبوت الذمة للشخصية الاعتبارية فإن المتعامِل مع الشخصية الاعتبارية قد يكون شخصًا طبيعيًّا أو اعتباريًّا، فإن كان الأول وهو الشخص الطبيعي الذي لم يختلف أحد في ثبوت الذمة له لأنه الأصل في ثبوت الذمة، فنحن الآن أمام ذمتين ماليتين مستقلتين: إحداهما للشخص الطبيعي، والأخرى للشخص الاعتباري، ولا ريب في أن المعاملات المالية التي تجري

بين هاتين الشخصيتين وخاصة تقديم القروض يراعى فيها ما يراعى إن كان التعامل بين شخصيتين طبيعيتين، بمعنى: أنه إذا أقدم شخص على إجراء قرض من بنك فإن الشخصية الاعتبارية للبنك لا تخوِّله من الاستفادة من الفوائد التي يفرضها على العميل (الشخص الطبيعي)، ويتنبه إلى أن حرمة الفوائد التي على القرض في هذه الصورة ليست منشؤها طبيعة التعامل بين الشخصيتين فحسب، بل إن عوامل أخرى زكَّت حرمة هذه الصورة لا داعي لتحليلها هنا، كما أن العقل المصرفي أنتج عدة حلول كطريق تعاوني مجدٍ لحل مشكلة المحتاج إلى أموال مع تفادي الربا، وذلك كالمشاركة المتناقصة التي يتفق فيها الشريكان على إمكان التنازل من أحد الطرفين عن حصته في المشاركة للطرف الآخر إما دفعة واحدة أو على دفعات بحسب شروط متفق عليها.

أما إن كان التعامل بين شخصيتين اعتباريتين كما في الكيانات الاقتصادية الضخمة والتي تتألف من مجموعة من المستثمرين والشركات ويجري بينها آلاف المعاملات من بيع وشراء وتقديم قروض وكفالات وتمويل ... إلخ، ومثال ذلك (الشركات القابضة) والتي تحتوي على عدة شركات تابعة لإدارتها حتى لو لم تكن هذه الشركات في نفس المجال، وتقوم هذه الشركة على أساس من المساهمة الفعلية في رؤوس الأموال للشركات التابعة والتعاون بين الشركات أعضاء المجموعة، كما أن للشركة الأم أن تقرض الشركات التي تملك فيها أسهمًا، ويمكن أن تكون كفيلًا لدى الغير حال استدانة الشركة الفرعية، وتنظم القوانين هذه العلاقة المتشابكة بين الشركة الأم والشركات الفرعية، وقد تكون الشركة القابضة (الأم) مالكة لكل الشركات

الفرعية أو مساهمة فيها بجزء من الأسهم، وفي سياق هذه المعاملات فنحن أمام شخصيتين اعتباريتين يفترض أن لكل واحدة منهما ذمة مالية مستقلة عن الأخرى وعن الشركاء المؤسسين لها، ولا يخلو الحال في المعاملات المالية التي تجري بين الشركات الفرعية والشركة الأم أن تكون الثانية مالكة للأولى كليًّا أو جزئيًّا، فإن كانت الأولى فإن القروض المقدمة من الأم للفرعية في هذه الحالة لا تعدو أن تكون كما لو أقرض الإنسان نفسه، والربا لا يجري بين الإنسان ونفسه، ولذلك لم يحرِّم جمهور الفقهاء الربا بين العبد وسيده؛ لأن العبد وما في يده ملك لسيده، فمعاملة السيد لعبده كأنها معاملة لنفسه، يقول السرخسي في المبسوط: «باب الصرف بين المولى وعبده: قال رحمه الله: وليس بين المولى وعبده ربا لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا ربا بين العبد وسيده»، ولأن هذا ليس ببيع؛ لأن كسب العبد لمولاه، والبيع مبادلة ملك بملك غيره فأما جعل بعض ماله في بعض فلا يكون بيعًا، فإن كان على العبد دين فليس بينهما ربا أيضًا، ولكن على المولى أن يرد ما أخذه على العبد؛ لأن كسبه مشغول بحق غرمائه، ولا يسلم له ما لم يفرغ من دينه، كما لو أخذه لا بجهة العقد، وسواء كان اشترى منه درهمًا بدرهمين، أو درهمين بدرهم؛ لأن ما أعطى ليس بعوض سواء كان أقل، أو أكثر فعليه رد ما قبض لحق الغرماء» (المبسوط ١٤/ ٥٩، ط. دار المعرفة).

وقال المَرادوي في «الإنصاف»: «فائدة: لا ربا بين عبد أو مدبَّر أو ولد ونحوهم وبين سيدهم، هذا المذهب وقطع به الأصحاب، ونص عليه، والتزم المجد في موضع جريان الربا بينه وبين سيده إذا قلنا بملكه. قاله في القواعد الأصولية» (الإنصاف ٥/ ٥٣، ط. دار إحياء التراث العربي).

أما إذا كانت الشركة الأم مالكة لجزء من أسهم الشركات الفرعية فإن الربا يجري بين الشركتين قطعًا، فإذا أقدمت الشركة الأم على تقديم قرض للفرعية فلا يجوز فيه اشتراط الزيادة، شأنه شأن شركاء العِنان فإن مال كل منهما وإن لم يكن متمايزًا عن مال الآخر بحيث يصح لكل منهما التصرف في حدود مصلحة الشريكين، إلا أن كلًّا منهما بالنسبة لمال الشركة كالغريب، بمعنى أنه إذا استدان من مال الشركة فلا يجوز إلا بموافقة شريكه، ويكون ما أخذه دينًا عليه يخصم من أرباحه عند التصفية بلا زيادة، فعلى الرغم من كون الشريك يملك بلا شك في مال الشركة -ملكًا شائعًا- إلا أن ذلك لا يخوِّل له الاستدانة بغير إذن شريكه، كما لا يجوز لشريكه اشتراط الزيادة عما أخذه. وكذلك الحال إذا كانت الشركة الأم مالكة لبعض أسهم الشركة الفرعية.

وبناء على ما سبق فإن المعاملات بين شخصيتين اعتباريتين يمكن أن تقع فيها معاملة ربوية محرمة كما بين الشخصية الاعتبارية والشخصية الطبيعية، أو بين الشخصيتين الطبيعيتين إلا أنه في حالة المعاملة مع شخصية اعتبارية فرعية تملكها الشخصية الاعتبارية الأولى فليس بينهما ربا على مذهب جمهور العلماء. والله تعالى أعلم.

۞۞۞

حكم تحويل الرصيد من خلال خدمة (سلفني شكرًا)

السؤال

ما حكم تحويل رصيد من الشركة مقابل خصم مبلغ لحين القيام بشحن الرصيد ببطاقة الشحن بمعنى زيادة المبلغ المدفوع عن المبلغ المحول، وهي الخدمة المعروفة باسم: (سلفني شكرا)؟

الجواب

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد: فالرصيد: عبارة عن حق مالي تمنحه شركة الاتصالات للعميل؛ لينتفع بإجراء المكالمات وقت ما يشاء دون أن يتجاوز مجموع ما يجريه مقدارًا زمنيًّا محددًا تبعًا للمبلغ النقدي الذي يدفعه العميل مقدمًا (وهو ما يعرف بنظام الكارت)، فإذا استهلك العميل المقدار الزمني المحدد توقفت الخدمة لحين حصوله على رصيد آخر.

والرصيد أمر اعتباري يحدد مدى استحقاق العميل للانتفاع بخدمة إجراء المكالمات نظير ما دفعه من المال، فهو من الحقوق المتعلقة بالمال، والحق في اصطلاح الفقهاء: اختصاص يُقِرّ به الشرع سلطة على شيء أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقًا لمصلحة معينة. راجع: (الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده للدكتور/ محمد فتحي الدريني ص ٢٦٠، ط. دار البشير).

والعلاقة الرابطة بين الحق والمنفعة هو أن المنفعة مصلحة مقصودة، أما الحق فهو وسيلة معنوية لتحصيل المصلحة، بينما الأجهزة الملموسة: هي

الوسيلة العينية والتي جرى العرف قديمًا وحديثًا بإقراضها وإعارتها وإجارتها ورهنها وغير ذلك من المعاملات.

وقد أتاحت شركات الاتصالات للعميل إذا نفد رصيده أن يقوم بتقديم طلب من خلال هاتفه ينبني عليه إجراء عملية تعرف بخدمة: (سلفني شكرًا) يتم فيها تحويل رصيد إضافي من جهة الشركة تزيد قيمته عن الرصيد الذي يحصل عليه عن طريق شحن الكارت، ويتم خصم قيمة هذا الرصيد عند أول عملية شحن.

وتحويل الرصيد بنفس القيمة المالية، أو بزيادة على تلك القيمة من قبيل بيع المنافع؛ إذ إنه تمليك منفعة بعوض على التأبيد.

يقول العلامة القليوبي الشافعي في حاشيته على شرح المحلي للمنهاج (٢/ ١٥٢، ط. عيسى الحلبي) في تعريف البيع شرعًا أنه: «عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين، أو منفعة على التأبيد لا على وجه القربة». اهـ.

وقال الإمام ابن مفلح الحنبلي في (شرح المقنع ٤/ ٤، ط. دار الكتب العلمية- بيروت) في تعريف البيع شرعًا: «تمليك عين مالية أو منفعة مباحة على التأبيد بعوض مالي غير ربا ولا قرض». اهـ.

ولا فرق بين المنافع والأعيان في جواز بيعها؛ يقول الإمام ابن قدامة الحنبلي في المغني (٥/ ٢٥١، ط. دار إحياء التراث العربي): «والمنافع بمنزلة الأعيان؛ لأنه يصح تمليكها في حال الحياة وبعد الموت، وتضمن باليد والإتلاف، ويكون عِوَضها عينًا ودينًا، وإنما اختصت باسم كما اختص بعض البيوع باسم، كالصرف والسلم». اهـ.

وقال الفقيه ابن حجر الهيتمي الشافعي في فتاويه (٣/ ٩٣، ط. المكتبة الإسلامية): «المنافع كالأعيان؛ فالقيمة فيها ذاتية، وُجِد راغبٌ بالفعل أم لا». اهـ.

والأصل في مشروعية البيع، قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، يقول الإمام القرطبي في (تفسيره، ٣/ ٣٥٦، ط. دار الشعب): «قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ هذا من عموم القرآن، والألف واللام للجنس لا للعهد إذ لم يتقدم بيع مذكور يرجع إليه». اهـ. وهذا الحكم بحل البيع ينسحب على كل أنواع البيوع، إلا ما نصَّ الشرع على حرمته واستثناه من حكم الأصل، وذلك كالبيوع المشتملة على الرِّبا أو غيره من المحرمات، يقول الإمام الشوكاني في (تفسيره فتح القدير، ١/ ٣٣٩، ط. دار الكلم الطيب- بيروت): «قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ أي: أن الله أحلّ البيع، وحرّم نوعًا من أنواعه، وهو البيع المشتمل على الربا». اهـ. ويؤيد أصالة الحل في البيوع قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]. قال الإمام الشافعي -رضي الله عنه- في (الأم، ٣/ ٣، ط. دار المعرفة): «فأصل البيوع كلها مباح إذا كانت برضا المتبايعين الجائزي الأمر فيما تبايعا، إلا ما نهى عنه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- منها، وما كان في معنى ما نهى عنه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- محرم بإذنه داخل في المعنى المنهي عنه، وما فارق ذلك أبحناه بما وصفنا من إباحة البيع في كتاب الله تعالى». اهـ.

وروى الإمام الترمذي في سننه وحسَّنه «**عن إسماعيل بن عبيد بن رفاعة عن أبيه عن جده: أنه خرج مع النبي -صلى الله عليه وسلم- إلى المصلَّى فرأى الناس يتبايعون، فقال: يا معشر التجار! فاستجابوا لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- ورفعوا أعناقهم وأبصارهم إليه، فقال: إن التجار يبعثون يوم القيامة فجارًا إلا من اتقى الله وبرَّ وصدق**».

أمَّا إذا كان تحويل الرصيد فيه زيادة في القيمة على المبلغ الذي يتم تحويله فهو من بيع المنافع، وهو صحيح أيضًا، وهذه الزيادة إمَّا من قبيل بدل الخدمات التي تفرضها الشركات على خدمة تحويل الرصيد، أو من قبيل الإجارة بمعنى قيام الشخص المحول إليه الرصيد باستئجار من يقوم بإجراءات تحويل الرصيد، ويمكن اعتبار الزيادة زيادة مشروعة في بيع مرابحة معلوم الربح بالتراضي والمساومة، ولهذا نظير في الفقه؛ فقد صرَّح بعض الفقهاء بأنه إذا ترتب على الإقراض نفقات ومصاريف مثل أجور التوفية بالوحدات القياسية العرفية (الكيل والوزن والعد...) عند التسليم والوفاء، ونفقات الاتصالات أو كتابة السندات والصكوك أو غير ذلك مما يحتاج إليه لإجراء هذا العقد أو تنفيذه أو توثيقه، فإن المقترض وحده هو الذي يتحملها، وذلك بخلاف البيع.

جاء في (الشرح الصغير لمختصر خليل للشيخ الدردير -من كتب المالكية-، ٣/ ١٩٧، ١٩٨ مع حاشية الصاوي، ط. دار المعارف): «(والأُجْرَةُ): أي أُجْرَةُ الكيل أو الوزن أو العَدِّ (عَلَيْهِ): أي على البائع؛ إذ لا تَحْصُلُ التَّوْفِيَةُ إلا به (بخلاف القَرْضِ، فَعَلَى المُقْتَرِضِ) أُجْرَةُ ما ذُكِرَ؛ لأَنَّ

المُقْرِضَ صنع معروفًا فلا يُكَلَّفُ الأُجْرَةَ، وكذا على المُقْتَرِضِ في رَدِّ القَرْضِ والأُجْرَةِ بلا شُبْهَة» اهـ.

ومما تتخرج عليه المسألة هنا أيضًا قاعدة: «الغرم بالغنم»، ومعناها: أن الغرم وهو ما يلزم المرء لقاء شيء من مال أو نفس، مقابل بالغنم وهو ما يحصل له من مرغوبه من ذلك الشيء. فمن ينال نفع شيء عليه أن يتحمل ضرره؛ أي ما يلزمه من نفقات لتحصيله، ومما ذكروا من تطبيقات لهذه القاعدة: أن أجرة كتابة صك الشِّرَاء وحجج المبايعات تلزم المُشْتَرِي؛ لأنها توثيق لانتقال الملكية إليه ومُقَابلَة انتفاعه بها، وأيضًا مصاريف رد المستعير العارية التي في يده من نقل ونحوه تلزمه، فمئونة قبض ورد كل عين تلزم من تعود إليه منفعة قبضها. يُنظر: (شرح القواعد الفقهية للشيخ/ أحمد الزرقا، ص٤٣٧، ٤٣٨، ط. دار القلم، والقواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة للدكتور/ محمد الزحيلي، ١/ ٥٤٣، ط. دار الفكر- دمشق، ودرر الحكام في شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر ١/ ٩٠ و٢/ ٣٧٨، ط. دار الجيل).

جاء في شرح المنتهى للبهوتي الحنبلي (٢/ ٢٩٤، ط: عالم الكتب): «(وعليه) أي: المُسْتَعِيرِ (مُؤْنَةُ ردِّها) أي: العارِية. لحديث: "**الْعَارِيَّةُ مُؤَدَّاةٌ**"، وحديث "**عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ**" و(كمغصوب) بجامع أنه قَبَضَهَا لا لمصلحة مَالِكِها فيَرُدُّها إلى الموضع الذي أخذها منه إن لم يتفقا على ردِّها إلى غيره». اهـ.

والمنفعة ههنا -في تحويل الرصيد- عائدة على مَنْ يُحوَّل الرصيد إليه وحده، فتلزمه النفقات والمصاريف المترتبة على هذا.

وأمَّا تحويل الرصيد من الشركة في مقابلة خصم مبلغ لحين قيام الشخص المُحوَّل إليه الرصيد بشحن رصيده ببطاقة الشحن بمعنى زيادة المبلغ المدفوع عن المبلغ المحول، فهذا أيضًا من بيع المنافع، والزيادة هنا من قبيل الزيادة في الثمن نظير الأجل.

والمقرر شرعًا أنه يَصِح البيع الذي يحوز فيه المشتري المبيعَ المُعَيَّنَ، ويؤجل أداء كُلِّ ثمنه أو بعضه على أقساط معلومة لأَجَلٍ معلوم، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقد روى الإمام البخاري في صحيحه ((**عن عائشة -رضي الله عنها- أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- اشترى طعامًا مِن يهوديٍّ إلى أَجَلٍ ورهنه درعًا مِن حَديد**)).

وقال ابنُ بَطّال في شرح صحيح البخاري (٦/ ٢٠٨، ط. مكتبة الرشد- الرياض): «العلماء مُجْمِعون على جواز البيع بالنسيئة». اهـ.

ولو زاد البائع في ثمن المبيع المُعَيَّن نظير الأجل المعلوم، فإن ذلك جائز شرعًا أيضًا؛ لأنه مِن قبيل المرابحة، وهي نوع من أنواع البيوع الجائزة شرعًا التي يجوز فيها اشتراط الزيادة في الثمن في مقابلة الأجل؛ لأن الأجل وإن لم يكن مالا حقيقة، إلا أنه في باب المرابحة يُزاد في الثمن لأجله إذا ذُكِر الأجل المعلوم في مقابلة زيادة الثمن؛ قصدًا لحصول التراضي بين الطرفين على ذلك، ولعدم وجود موجب للمنع، ولحاجة الناس الماسّة إليه بائعينَ كانوا أو مشترين. ولا يُعَدُّ ذلك مِن قبيل الرِّبا؛ لأنه بَيعٌ حصل فيه إيجابٌ

وقَبولٌ وتَوَفَّر فيه الثَمَن والمُثمَن «المبيع»، وهذه هي أركان البيع، غاية أمره أنه قد تأجل فيه قبض الثمن إلى أجل أو إلى آجال، فدخل تحت عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وكذلك فإن القاعدة الشرعية أنه إذا توسطت السلعة فلا ربا.

والقول بجواز الزيادة في الثمن نظير الأجل هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة: يُنظر: (بدائع الصنائع للإمام الكاساني من كتب الحنفية ٥/ ٢٢٤، ط. دار الكتب العلمية، والشرح الكبير على مختصر خليل للشيخ الدردير مع حاشية الدسوقي في مذهب الإمام مالك ٣/ ٥٨، ط. دار إحياء الكتب العربية، والمهذب للإمام الشيرازي في فقه السادة الشافعية ١/ ٢٨٩، ط. دار الفكر- بيروت، والمُبدِع شرح المُقنِع للعلامة ابن مُفلِح من كتب المذهب الحنبلي ٤/ ١٠٣، ط. دار الكتب العلمية).

وهذا هو المنقول عن طاوس والحكم وحَمّاد والأَوزاعي من فقهاء السلف يُنظر: (معالم السُّنَن لأبي سليمان الخَطَّابي ٣/ ١٢٣، ط. المطبعة العلمية بحلب).

قال الإمام الشوكاني في (نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ٥/ ١٨١، ط. دار الحديث) عن الزيادة مقابل التأجيل: «قالت الشافعية والحنفية وزيد بن علي والمؤيد بالله والجمهور: إنه يجوز لعموم الأدلة القاضية بجوازه وهو الظاهر... وقد جمعنا رسالة في هذه المسألة وسميناها شِفَاء العِلَل فِي زِيَادَةِ الثَّمَنِ لِمُجَرَّدِ الأَجَلِ، وحققناها تحقيقًا لم نُسْبَق إليه». اهـ.

وهذا ما ذهب إليه مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة في جلسته المنعقدة في دورة المؤتمر السادس من ١٧ إلى ٢٣ شعبان ١٤١٠هـ الموافق ١٤- ٢٠ مارس ١٩٩٠م؛ حيث جاء في القرار رقم: (٥٣/ ٢/ ٦) ما نصه: «تجوز الزيادة في الثمن المؤجل عن الثمن الحال، كما يجوز ذكر ثمن المبيع نقدًا وثمنه بالأقساط لمُدَدٍ معلومة، ولا يصح البيع إلا إذا جزم العاقدان بالنقد أو التأجيل، فإن وقع البيع مع التردد بين النقد والتأجيل؛ بأن لم يحصل الاتفاق الجازم على ثَمَنٍ واحدٍ مُحَدَّدٍ فهو غير جائز شرعًا» اهـ.

ولا يُقال بأن الأجل ههنا غير معلوم أو غير ظاهر؛ إذ الأجل تحدده شركات المحمول التي تقوم بهذا الأمر، وإذا لم يقم من تَمَّ تحويل الرصيد إليه بشحن رصيده ببطاقة الشحن في موعد محددٍ، فإن الشركة ستقوم بسحب الخط منه، وتظل قيمة الرصيد المحول إليه ثابتة في ذمته ولا تبرأ حتى يقومَ بسداد ما عليه، بل إن الشركة قد تقوم باتخاذ الإجراءات القانونية ضده لاستيفاء حقها منه.

أما تسمية الخدمة باسم: (سلفني شكرًا) فلا تأثير لها في حقيقة ما يتم في هذا التعاقد، فالعبرة في هذه الحالة بمعنى العقد وليس بألفاظه.

قال السيوطي في (الأشباه والنظائر، ص ١٦٦، ط. دار الكتب العلمية): «القاعدة الخامسة: (هل العبرة بصيغ العقود أو بمعانيها؟) خلاف: والترجيح مختلف في الفروع؛ فمنها: إذا قال: اشتريت منك ثوبًا، صفته كذا بهذه الدراهم. فقال: بعتك؛ فرجح الشيخان: أنه ينعقد بيعًا اعتبارًا باللفظ، والثاني ورجحه

السبكي سلمًا اعتبارًا بالمعنى. ومنها: إذا وهب بشرط الثواب، فهل يكون بيعًا اعتبارًا بالمعنى، أو هبة اعتبارًا باللفظ؟ الأصح الأول». اهـ.

وعليه فإن تحويل الرصيد من الشركة التي تقدم خدمة الاتصالات مقابل خصم مبلغ لحين القيام بشحن الرصيد ببطاقة الشحن بمعنى زيادة المبلغ المدفوع عن المبلغ المحول كل هذا جائز ولا شيء فيه، ولا تأثير لتسمية الخدمة باسم (سلفني شكرًا) فهي بيع وليست سلفًا أو قرضًا، والعبرة في هذه الحالة لمعنى العقد وليس للفظه.

والله تعالى أعلى وأعلم.

إقراض رصيد المحمول وشرط رده برصيد أكثر

السؤال

ما حكم إقراض رصيد المحمول مع اشتراط رده برصيد أكبر؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فإن المكالمات الهاتفية هي عبارة عن خدمة تقنية حديثة تقدمها شركات متخصصة لعملائها من أجل تمكينهم من المحادثة والتواصل الصوتي بينهم عن بُعد دون الحاجة إلى التقارب الجثماني المعتاد بين المتحدثين، وتُعدُّ مثل هذه الخدمة في المعيار الفقهي من قبيل المنافع، بخلاف الأجهزة والأدوات الملموسة فتعد من الأموال العينية، والمنفعة هي الفائدة التي تحصل باستعمال العين، كالفائدة التي تستحصل من الدار بسكناها، ومن الدابة بركوبها. (درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/ ١١٥، مادة ١٢٥، ط. دار الجيل).

أما الرصيد فعبارة عن حق مالي تمنحه شركة الاتصالات للعميل لينتفع بإجراء المكالمات وقت ما يشاء دون أن يتجاوز مجموع ما يجريه مقدارًا زمنيًّا محددًا تبعًا للمبلغ النقدي الذي يدفعه العميل مقدمًا «وهو ما يعرف بنظام الكارت»، فإذا استهلك العميل المقدار الزمني المحدد توقفت الخدمة لحين حصوله على رصيد آخر.

فالرصيد أمر اعتباري يحدد مدى استحقاق العميل للانتفاع بخدمة إجراء المكالمات نظير ما دفعه من المال، فهو من الحقوق المتعلقة بالمال، والحق في اصطلاح الفقهاء: اختصاص يقر به الشرع سلطة على شيء أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقًا لمصلحة معينة (راجع: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده للدكتور/ محمد فتحي الدريني ص ٢٦٠، ط. دار البشير).

والعلاقة الرابطة بين الحق والمنفعة هي أن المنفعة مصلحة مقصودة، أما الحق فهو وسيلة معنوية لتحصيل المصلحة، بينما الأجهزة الملموسة هي الوسيلة العينية والتي جرى العرف قديمًا وحديثًا بإقراضها وإعارتها وإجارتها ورهنها وغير ذلك من المعاملات.

وقد أتاحت شركات الاتصالات للعميل إجراء عملية تعرف بـ«تحويل الرصيد» تتيح له -في ظاهر الأمر- تحويل رصيده أو بعض منه إلى عميل آخر، وهذا التحويل في حالة اتحاد جنس العوضين «الرصيد مقابل الرصيد» قد يُكيَّف فقهيًّا على أنه من باب «قرض المنافع والحقوق» فيكون مبنى المعاملة على الإرفاق والتبرع وردِّ المثل قدرًا وصفة وحرمانية شرط الزيادة مطلقًا سواء كانت من جنس القرض أم من غير جنسه، ويحتمل تكييف هذا التحويل أيضًا على أنه من باب بيع المنافع بجنسها، فيكون مبناها على المرابحة بالتراضي.

فعلى التكييف الأول تكون عملية التحويل المتبادلة بين الطرفين بجملتها عبارة عن إقراض منفعة مستحقة للطرف الأول عند شركة الاتصالات بحيث تقدم الشركة الخدمة أو جزءًا منها للطرف الثاني بدلًا من الطرف الأول بناء

على طلبه، وعندما يمتلك الطرف الثاني رصيدًا كافيًا يطلب كذلك من الشركة أن تقدم الخدمة المستحقة أو جزءًا منها للطرف الأول بدلًا منه، تعويضًا عن ما تم اقتطاعه من رصيده في عملية التحويل الأولى، فهذا تكييف للمسألة على أنها من باب قرض المنافع.

والقرض لغة: القطع. وشرعًا: تمليك الشيء على أن يُرَدَّ بدله. وسمي بذلك لأن المقرض يقطع للمقترض قطعة من ماله. (مغني المحتاج ٣/ ٢٩، ط . دار الكتب العلمية).

وقد ثبت جواز القرض ومشروعيته بالكتاب والسنة والإجماع، قال الله عز وجل: ﴿ **مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً** ﴾ [البقرة: ٢٤٥]، فإطلاق القرض في حق الله عز وجل وإن كان إطلاقًا مجازيًا، إلا أن العلاقة بين المعنى المراد في الآية الكريمة وبين معنى القرض هو اشتراك المعنيين في التأكد والثبوت، فالمراد تأكيد استحقاق المنفق من ماله وجهده في مرضاة الله تعالى للثواب الجزيل كاستحقاق المقرض لأداء القرض إليه، وفي استعارة صورة القرض لمثل هذا المعنى ما يشير إلى مشروعيته وثناء الشرع عليه؛ إذ لا يصح تشبيه المعنى المحمود بما هو مذموم في الشرع.

يقول الإمام أبو بكر الجصاص في أحكام القرآن (٣/ ٦١٦، ط. دار الفكر): «وقوله تعالى: ﴿ **مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً** ﴾ إنما هو استدعاء إلى أعمال البر والإنفاق في سبيل الخير

بألطف الكلام وأبلغه، وسماه قرضا تأكيدا لاستحقاق الثواب به؛ إذ لا يكون قرضا إلا والعوض مستحق به» اهـ.

ويقول الإمام الرازي في تفسيره الكبير (٦/ ٥٠٠، ط. دار إحياء التراث العربي): «والحكمة فيه التنبيه على أن ذلك لا يضيع عند الله، فكما أن القرض يجب أداؤه لا يجوز الإخلال به فكذا الثواب الواجب على هذا الإنفاق واصل إلى المكلف لا محالة» اهـ.

وأما السنة ففعله صلى الله عليه وآله وسلم فيما رواه مسلم في صحيحه من حديث أبي رافع رضي الله عنه: **((أَنَّ رَسُولَ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- اسْتَسْلَفَ مِنْ رَجُلٍ بَكْرًا، فَقَدِمَتْ عَلَيْهِ إِبِلٌ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ، فَأَمَرَ أَبَا رَافِعٍ أَنْ يَقْضِيَ الرَّجُلَ بَكْرَهُ، فَرَجَعَ إِلَيْهِ أَبُو رَافِعٍ، فَقَالَ: لَمْ أَجِدْ فِيهَا إِلَّا خِيَارًا رَبَاعِيًا، فَقَالَ: أَعْطِهِ إِيَّاهُ، إِنَّ خِيَارَ النَّاسِ أَحْسَنُهُمْ قَضَاءً))**.

وكذلك ما ورد في شأن الإقراض من الأجر، فعن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: **((كُلُّ قَرْضٍ صَدَقَة))**، قال الحافظ المنذري في الترغيب والترهيب (٢/ ١٩، ط. دار الكتب العلمية): «رَوَاهُ الطَّبَرَانِيّ بِإِسْنَاد حسن وَالْبَيْهَقِيّ» اهـ.

وقد أجمع المسلمون على جواز القرض (المغني لابن قدامة ٤/ ٢٠٧، ط. دار إحياء التراث العربي).

والأصل في القرض أنه قربة مندوبة في حق المقرض لما فيه من قضاء حاجة المعسر وتفريج كربته، روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: **((من يَسَّرَ على مُعسِرٍ**

يَسَّرَ اللهُ عليه في الدنيا والآخرة». وليس من المشروع اتخاذ القرض عقدًا تجاريًا بحيث يصير وسيلة يستثمر بها المقرض أمواله لجني الأرباح، فهذا من ربا الجاهلية الذي كان يستغل فيه المرابون حاجة الفقراء والمعسرين، وقد انعقد الإجماع على حرمانية اشتراط الزيادة في رد القرض سواء كانت الزيادة من جنس القرض أم من غير جنسه. قال ابن قدامة الحنبلي في المغني (٤/ ٢١١): «وكل قرض شرط فيه أن يزيده، فهو حرام، بغير خلاف، قال ابن المنذر: أجمعوا على أن المسلف إذا شرط على المستسلف زيادة أو هدية، فأسلف على ذلك، أن أخذ الزيادة على ذلك ربا. وقد روي عن أبي بن كعب، وابن عباس، وابن مسعود، أنهم نهوا عن قرض جر منفعة، ولأنه عقد إرفاق وقربة، فإذا شرط فيه الزيادة أخرجه عن موضوعه. ولا فرق بين الزيادة في القدر أو في الصفة، مثل أن يقرضه مكسرة، ليعطيه صحاحا، أو نقدا، ليعطيه خيرا منه» اهـ.

وقال الحافظ ابن عبد البر المالكي في كتاب الكافي في فقه أهل المدينة (٢ / ٧٢٨، ط. مكتبة الرياض الحديثة): «ولا يجوز أن يسلف أحدا شيئا على أن يزيده فيما يقضيه أو على أن ينفعه المتسلف من أجل سلفه قلَّت أو كثرت بوجه من الوجوه وكل زيادة في سلف أو منفعة ينتفع بها المسلف فهي ربا ولو كانت قبضة من علف وذلك حرام إن كان شُرِط» اهـ.

ويقول في كتاب التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٤ / ٦٨، ط. وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية- المغرب): «وقد أجمع

المسلمون نقلا عن نبيهم -صلى الله عليه وسلم- إن اشتراط الزيادة في السلف ربا ولو كان قبضة من علف أو حبة كما قال ابن مسعود أو حبة واحدة» اهـ.

فالواجب في القرض رد المثل قدرا وصفة، إلا أن يعجز عن المثل فيرد القيمة، يقول شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في فتح الوهاب شرح منهج الطلاب (٣/ ٢٦٠- ٢٦١، وعليه حاشية الجمل، ط. دار الفكر) : «(ويرد) المقترض لمثلي (مثلا)؛ لأنه أقرب إلى الحق (ولمتقوم مثلا صورة) لخبر مسلم أنه صلى الله عليه وسلم اقترض بكرا ورد رباعيا وقال إن خياركم أحسنكم قضاء... (وفسد) أي الإقراض (بشرط جر نفعا للمقرض كرد زيادة) في القدر أو الصفة كرد صحيح عن مكسر» اهـ.

وقال الصنعاني في التاج المذهب (٢/ ٤٨٥، ط. مكتبة اليمن): «(فيجب) عليه للمقرض (رد مثله قدرا وجنسا) ونوعا (وصفة) لا فوقه ولا دونه» اهـ.

وقد جاء في نصوص الشريعة ما يدل على اعتبار المنافع أموالا، قال تعالى في قصة نكاح سيدنا موسى عليه السلام: ﴿ **قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ** ﴾ [القصص: ٢٧]، فالنبي موسى عليه السلام قد تزوج على أن يؤجر نفسه عشر سنوات، فتأجير النفس للخدمة بدلا من تقديم أموال عينية هو بذل منفعة، والأصل في المهر أن يكون مالا؛ لقوله عز وجل: ﴿ **وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ** ﴾ [النساء: ٢٤] .

فالمنفعة تعتبر مالًا؛ لأن الشارع جعلها مهرًا. يقول البهوتي الحنبلي في كشاف القناع: (٥ / ١٢٩- ١٣٠، ط . دار الكتب العلمية): «ولأن منفعة الحر يجوز أخذ العوض عنها في الإجارة فجازت صداقا كمنفعة العبد، ومن قال ليست مالا ممنوع؛ لأنه يجوز المعاوضة عنها وبها ثم إن لم تكن مالا أجريت مجرى المال» اهـ.

ويقول الخطيب الشربيني في مغني المحتاج (٤ / ٣٦٧- ٣٦٨، ط. دار الكتب العلمية): «(ما صح) كونه (مبيعا) عوضا أو معوضا عينا أو دينا أو منفعة كثيرا أو قليلا ما لم ينته في القلة إلى حد لا يتمول (صح) كونه (صداقا)».اهـ.

وقد ذكر الشافعية في الأصح عندهم أن كل ما جاز السلم فيه صح إقراضه إلا جارية تحل للمقترض، قال الإمام النووي في الروضة (٤ / ٣٢، ط. دار المعارف): «وأما الشيء المقرض، فالمال ضربان، أحدهما: يجوز السلم فيه، فيجوز إقراضه حيوانا كان أو غيره لكن إن كان جارية نظر إن كانت محرما للمستقرض بنسب أو رضاع أو مصاهرة جاز إقراضها قطعا، وإن كانت حلالا لم يجز على الأظهر المنصوص قديما وجديدا، الضرب الثاني: ما لا يجوز السلم فيه، فجواز إقراضه يبنى على أن الواجب في المتقومات رد المثل أو القيمة، إن قلنا بالأول لم يجز، وبالثاني جاز» اهـ.

وقد نصوا أيضا على جواز السلم في المنافع، قال الخطيب الشربيني في مغني المحتاج (٣ / ٢٥، ط. دار الكتب العلمية): «يصح السلم في المنافع كتعليم القرآن؛ لأنها تثبت في الذمة كالأعيان» اهـ.

وهذا العموم الذي ذكره الشافعية يوحي بأن قواعدهم تقتضي القول بصحة قرض المنافع قولا واحدا، ومع هذا فقد جرى الخلاف داخل المذهب الشافعي كغيره من المذاهب الفقهية في صحة قرض المنافع، فقال بجوازه قوم، وقال آخرون بمنعه مطلقا، وقال غيرهم بمنع بعض صوره.

فذهب الشافعية في وجه عندهم صرح به المتولي إلى القول بالجواز، قال العطار في حاشيته على شرح المحلي لجمع الجوامع (٢ / ٣٦٨، ط. دار الكتب العلمية): «وأما القرض في المنافع فقد نقل المصنف - أي ابن السبكي- في ترشيح التوشيح أن المتولي صرح بجوازه» اهـ. وكذلك ذهب ابن تيمية من الحنابلة إلى القول بجواز قرض المنافع -خلافا للمعتمد عند الحنابلة- وإن كان الغالب أنها ليست من ذوات الأمثال، وذكر أن رد المثل في هذه الحالة يكون بالتراضي (الإنصاف للمرداوي ٥ / ١٢٥، ط. دار إحياء التراث العربي)، قال في الفتاوى الكبرى (٥ / ٣٩٤، ط. دار الكتب العلمية): «ويجوز قرض المنافع مثل أن يحصد معه يوما ويحصد معه الآخر يوما أو يسكنه دارا ليسكنه الآخر بدلها، لكن الغالب على المنافع أنها ليست من ذوات الأمثال حتى يجب رد المثل بتراضيهما» اهـ.

ويظهر مما ذكره الشيخ ابن تيمية أن رد المثل بالتراضي يعتبر من المعفُوَّات؛ إذ مبناه التقريب في تقدير ما لا مثل له غالبا، وعليه فما أمكن ضبطه من المنافع وأمكن رد مثله حقيقة كان هو الواجب عملا بالأصل في باب القرض.

وذهب الحنابلة -على المعتمد عندهم- والقاضي حسين من الشافعية إلى المنع مطلقا من إقراض المنافع، وهو مذهب الحنفية والمالكية. قال الرحيباني الحنبلي في مطالب أولي النهى (٣ / ٢٤٠، ط. المكتب الإسلامي): «(ولا يصح قرض المنافع)؛ لأنه غير معهود، (خلافا للشيخ) تقي الدين، فإنه جوز قرضها، (كأن يحصد معه) إنسان (يوما ليحصد الآخر معه مثله، أو يسكنه داره ليسكنه الآخر) دارا (بدلها) كالعارية بشرط العوض» اهـ.

ويذكر السيوطي في الأشباه والنظائر (ص ٥٢٣، ط. دار الكتب العلمية) أن في قرض المنافع وجهين عند الشافعية، وأن المجزوم به عن القاضي حسين المنع، فيقول: «يجوز السلم في المنافع فيما نقله في أصل الروضة في باب السلم عن الروياني وأقره، وفي قرضها وجهان، والمجزوم به في زوائد الروضة عن القاضي حسين المنع» اهـ.

ومذهب الحنفية عدم جواز مبادلة المنفعة بجنسها، فلا يجوز مبادلة سكنى دار بسكنى دار أخرى ولا خدمة عبد بخدمة عبد؛ وذلك لأن اتحاد البدلين في الجنس يحرم النسيئة وتأخير القبض في أحدهما، وهذا ينطبق على الإجارة كما ينطبق على القرض على حد سواء، فلا يجوز في مذهبهم مبادلة رصيد محمول بمثله، قال الكاساني في البدائع (٧ / ٣١، ط. دار الكتب العلمية): «مبادلة المنفعة بجنسها غير جائزة عندنا» اهـ.

ويقول السرخسي في شرح السير الكبير (٥ / ٢١٢٠، ط. الشركة الشرقية للإعلانات): «ولو أن رجلين في يد كل واحد منهما فرس حبيس على هذه الصفة دفع كل واحد منهما الفرس الذي في يده إلى صاحبه، على أن يغزو

عليه، على أن يعطي الآخر فرسه، كان هذا شرطا فاسدا (لا ينبغي لهما ذلك؛ لأنهما لما شرطا ذلك شرطًا بينهما صارت مبادلة المنافع بالمنافع، ومبادلة المنافع بالمنافع إجارة فاسدة) كبيع السكنى بالسكنى» اهـ.

وعلى هذا فتبادل المنافع المتحدة الجنس يكيف عندهم على أنه إجارة فاسدة أو قرض فاسد، وموجب ذلك أن على من استوفى المنفعة أجر المثل، وموجب القرض الفاسد لزوم رد عينه إن كان قائما، وإلا فالمثل إن كان مما له مثل بحيث يمكن ضبطه ظاهرا وباطنا، وإلا كان مضمونا بالقيمة يوم القبض.

قال في البحر الرائق (٦ / ١٣٣، ١٧١، ط. دار الكتاب الإسلامي): «القرض مضمون بالمثل ولا يجوز في غير المثلي؛ لأنه لا يجب دينا في الذمة، ويملكه المستقرض بالقبض كالصحيح، والمقبوض بقرض فاسد يتعين للرد» اهـ. وقال: «قوله (لا في الحيوان) أي لا يصح السلم فيه لتفاوت آحاده لأنه وإن أمكن ضبط ظاهره لا يمكن ضبط باطنه وكذا استقراضه فاسد ولكنه مضمون بالقيمة مملوك بالقبض حتى لو كان عبدا فأعتقه يجوز لكونه مملوكا له» اهـ.

وفي رد المحتار (٦ / ٦٢، ط. دار الكتب العلمية): «وفي التتارخانية: إذا قوبلت المنفعة بجنسها واستوفى الآخر عليه أجر المثل في ظاهر الرواية وعليه الفتوى» اهـ.

أما المالكية فقد صرحوا بأن ما جاز السلم فيه جاز قرضه وما ليس كذلك فلا يجوز قرضه واستثنوا من ذلك الجارية التي تحل للمقترض، فإنه لا يجوز قرضها وإن جاز فيها السلم، وفي تعريف السلم استثنوا المنافع

فأخرجوها من تعريفه ببعض القيود، وبذلك فإن مذهب المالكية في المنافع أنه لا يجري فيها السلم، وبالتالي فلا يجوز إقراضها بناء على القاعدة المذكورة، قال الصاوي في حاشيته على الشرح الصغير (٣ / ٢٩٢، ط. دار المعارف): «أشار المصنف إلى قاعدة كلية مطردة منعكسة قائلة : وكل ما يصح أن يسلم فيه يصح أن يقرض إلا جارية تحل للمقترض» اهـ.

وقد أخذوا في تعريف السلم بما عرفه به ابن عرفة حيث قال: «عقد معاوضة يوجب عمارة ذمة بغير عين ولا منفعة غير متماثل العوضين». قالوا: فقوله: (بغير عين) أخرج به بيعة الأجل، وقوله: (ولا منفعة) أخرج به الكراء المضمون. (شرح الخرشي على المختصر ٥ / ٢٠٢، ط. دار الفكر)، والمقصود بالعين هنا الشيء المعين، وقد ذكروا أن موجب القرض الفاسد أو الممنوع هو رد المثل في المثلي ورد القيمة في القيمي، جاء في حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني (٢ / ١٦٣، ط. دار الفكر): «وحكم القرض الممنوع أنه يرد إلا أن يفوت بما يفوت به البيع الفاسد فلا يرد، ويلزم المقترض القيمة في المقوم، والمثل في المثلي» اهـ.

وذهب متأخرو الشافعية إلى أن التحقيق في مذهبهم يقتضي التفصيل، فقالوا بالمنع في بعض الصور وبالجواز فيما عداها، لكنهم اختلفوا في التوفيق بين عبارات المذهب المانعة وعباراته المجيزة التي ذكرها الإمام النووي في الروضة، فذهب بعضهم إلى أن المنع خاص في إقراض منافع العين المعينة؛ لأنه لا يجوز السلم فيها، وما سوى ذلك من منافع تتعلق بالذمة فيجوز إقراضها، وذهب بعضهم إلى أن المنع خاص بإقراض منفعة العقار؛ لأنه لا

مثل لها، وأن الجواز عام في كل ما عدا منفعة العقار، لكن هذا التعليل يقتضي التعميم في كل ما ليس له مثل سواء كان عقارا أم لا، وهذا هو المفهوم أيضا من تعليل من خصص المنع بمنافع العين المعينة؛ لأنهم قالوا بأنه لا يجوز السلم فيها، وأن ما لا يجوز السلم فيه لا يجوز إقراضه، وعللوه بأنه لا ينضبط أو يتعسر رد مثله، وعليه فيجوز إقراض المنافع التي تنضبط بالوصف ويمكن رد مثلها على الأصح في مذهب الشافعية، أما مقابل الأصح فهو الجواز مطلقا بناء على مقابل الأظهر في أن الواجب في المتقوم رد القيمة.

قال أبو إسحاق الشيرازي في المهذب (١ / ٣٠٣، ط. عيسى الحلبي): «ويجوز قرض كل مال يملك بالبيع ويضبط بالوصف لأنه عقد تمليك يثبت العوض فيه في الذمة فجاز أن يملك ويضبط بالوصف كالسلم» اهـ.

وقال الخطيب الشربيني في مغني المحتاج (٣ / ٣٢، ط. دار الكتب العلمية): «قال في الروضة: ولا يجوز إقراض المنافع؛ لأنه لا يجوز السلم فيها، ويؤخذ من تعليله أن محله في منافع العين المعينة، أما التي في الذمة فيجوز إقراضها لجواز السلم فيها، ولا يجوز إقراض ماء القناة للجهل به (وما لا يسلم فيه) كالجارية وولدها والجواهر ونحوها (لا يجوز إقراضه في الأصح)؛ لأن ما لا ينضبط أو يندر وجوده يتعذر أو يتعسر رد مثله. والثاني: يجوز كالبيع، والخلاف مبني على أن الواجب في المتقوم المثل أو القيمة كما صرح به في المحرر، وإن قلنا بالأول وهو الأظهر لم يجز، وإلا جاز، وصرح الماوردي بأنه لا يجوز إقراض العقار كما لا يجوز السلم فيه، وما نقله ابن الرفعة عن الأصحاب، واقتضاه كلام الشيخين في الشفعة من جواز إقراض

جزء من دار محمول كما قاله السبكي على ما إذا لم يزد الجزء على النصف فإن له حينئذ مثلا فيجوز إقراضه كغيره» اهـ.

وقد سئل الشهاب الرملي عن قرض المنفعة، هل يجوز أم لا؟ فأجاب قائلًا: «بأن الذي في الروضة في باب القرض المنع، وفيها كأصلها في باب الإجارة الجواز، وحمل السبكي والبلقيني وغيرهما الأول على منفعة العقارات كما يمتنع السلم فيها؛ ولأنه لا يمكن رد مثلها، والجواز على منفعة غيره كما يجوز السلم فيها؛ ولإمكان رد مثلها الصوري، والإسنوي الأول على منفعة العين المعينة لامتناع السلم فيها، والجواز على ما في الذمة، وقال بعضهم: إن الأقرب ما قاله السبكي وغيره» اهـ. (فتاوى الرملي ٢ / ١٦٨، ط. المكتبة الإسلامية).

فحاصل ما تقدم في المسلك الأول لتكييف المسألة على أنها من باب القرض أن هناك خلافًا بين العلماء في صحة وجواز قرض المنافع من عدمه، فعلى مذهب من قال بالصحة والجواز يجب رد المثل؛ إذ هو مقتضى عقد القرض لأن مبناه على الإرفاق والتبرع لا التربح والاتجار، وعلى مذهب من قال بعدم الصحة وعدم جواز جريان القرض في المنافع يكون على من استوفى المنفعة رد مثلها إن أمكن وإلا فرد القيمة، وذلك مع وقوعه في ذنب ارتكاب المحظور.

أما المسلك الثاني في تكييف مسألة مبادلة الرصيد بآخر أكثر منه، فهو اعتبار أن هذا التحويل من باب الإجارة أو بيع المنفعة بأخرى من جنسها،

فيكون مبنى المعاملة قائم على المرابحة بالتراضي، وعليه فلا يحرم التفاضل وتصح المبادلة بناء على أنه لا ربا في المنافع.

قال النووي في روضة الطالبين (٥ / ١٧٦، ط. المكتب الإسلامي): «يجوز أن تكون الأجرة منفعة، سواء اتفق الجنس، كما إذا أجر دارا بمنفعة دار، أو اختلف، بأن أجرها بمنفعة عبد، ولا ربا في المنافع أصلا، حتى لو أجر دارا بمنفعة دارين، أو أجر حلي ذهب بذهب، جاز، ولا يشترط القبض في المجلس» اهـ.

ويقول ابن حزم في المحلى (٧ / ٢٣، ط. دار الفكر): «والإجارة بالإجارة جائزة كمن أجر سكنى دار بسكنى دار أو خدمة عبد بخدمة عبد، أو سكنى بخدمة عبد أو بخياطة، كل ذلك جائز؛ لأنه لم يأت نص بالنهي عن ذلك وهو قول مالك، وقال أبو حنيفة: لا يجوز كراء دار بكراء دار ويجوز بخدمة عبد» اهـ.

وفي المدونة (٣ / ٥١٧): «في الرجل يستأجر الدار بسكنى داره، قلت: أرأيت إن استأجرت منك سكنى دارك هذه السنة بسكنى داري هذه، أيجوز هذا في قول مالك؟ قال: هو عندي جائز ولا بأس به».

وفي كشاف القناع من كتب الحنابلة (٣ / ٥٥٧، ط. دار الكتب العلمية): «(ويجوز إجارة دار بسكنى دار) أخرى (و) بـ (خدمة عبد و) بـ (تزويج امرأة) لقصة شعيب صلى الله عليه وسلم؛ لأنه جعل النكاح عوض الأجرة، ولأن كل ما جاز أن يكون ثمنا في البيع جاز عوضا في الإجارة، فكما جاز أن يكون العوض عينا جاز أن يكون منفعة سواء كان الجنس واحدا كالأول، أو مختلفا

كالثاني قال المجد في شرحه: فإذا دفعت عبدك إلى خياط أو قصار أو نحوهما ليعلمه ذلك العمل بعمل الغلام سنة جاز ذلك في مذهب مالك وعندنا « اهـ.

فعلى هذا المسلك يجوز تبادل رصيد المحمول والمكالمات بما هو من جنسها مع التفاضل؛ بناء على أن هذه المعاملة من البيوع التي يتم فيها تمليك المنافع بعوض كالإجارة ونحوها.

وبناء على ما سبق فإن الواجب على من استقرض رصيد مكالمات هاتفية أن يرد رصيدا مماثلا للمقرض وكأن ما اقتطع من رصيده عاد إليه كما كان، وهذا بغض النظر عن أي تغير طرأ في سعر المكالمات أو في خصائصها وعروضها؛ لأن محل القرض هو الرصيد وليس مقدار المكالمات التي يتاح إجراؤها بهذا الرصيد، أو غير ذلك من المميزات، وعليه فيحرم شرعا أن يشترط المقرض للرصيد أن يرد إليه المستقرض رصيدا أكثر مما أخذ؛ لأنه من الربا وكبائر الآثام التي نهى عنها الشرع الشريف، وهذا بناء على أحد مسلكين من مسالك العلماء في صحة جريان القرض في المنافع، أما على المسلك الآخر فإن هذه المعاملة وإن كانت بصيغة القرض إلا أنها تعتبر قرضا فاسدا فيكون الواجب حينئذ رد المثل إن أمكن أو القيمة، أما إذا لم تكن بصيغة القرض فإنها تعتبر صحيحة ولو مع التفاضل في البدلين واشتراط الزيادة بناء على تكييف المعاملة على أنها إجارة منفعة بمنفعة من جنسها. والله تعالى أعلم.

بيع الشيك

السؤال

ما حكم بيع الشيك بأقل من قيمته قبل استحقاقه حتى إذا أتى موعد استحقاقه أخذه الشخص مشتري الشيك كاملًا؟

الجواب

يقوم بعض الناس ببيع الشيك إلى شخص آخر أو بنك قبل ميعاد استحقاقه، ويكون غالبًا بثمن أقل من قيمة الشيك الأصلية، وتختلف نوايا الناس في ذلك، فقد يكون لاحتياجه إلى سيولة نقدية، أو يكون غير مستطيع لتحصيل الشيك لسفره أو خوف المماطلة أو ما أشبه ذلك.

والشيك: محرر مصرفي قابل بطبيعته للتداول كافٍ للتداول بذاته أن يتضمن بالضرورة أمرًا فوريًّا غير معلق على شرط فضلًا عن بيانات معينة عَدَّدها القانون، يُصدره شخص يسمَّى «مصدر الشيك» إلى بنك هو «المسحوب عليه»، بأن يدفع لدى الاطلاع عليه للمستفيد المعين فيه، أو لإذنه أو لحامله «مبلغًا نقديًّا معينًا». راجع: [موسوعة المصطلحات الاقتصادية والإحصائية لعبدالعزيز هيكل ص١٢٣، ط. دار النهضة العربية- بيروت]. وهذا ما أكده قضاء النقض في أحدث أحكامه في ظل القانون ١٧ لسنة ١٩٩٩.

والحكم في ذلك أن الشيك إن كان له رصيد ولم يكن مجرد وهم، وتحققت فيه شروط الثمن الآتية التي اشترطها الفقهاء في البيع، فلا بأس بذلك.

والدليل على ذلك أنه بيع في الجملة فيحتج له بعموم النصوص الشرعية التي تحل البيع، وهي كثيرة معلومة، فلا نذكرها اختصارًا. وأما بخصوص كون أحد البدلين دينًا فلا بأس به أيضًا؛ وقد اتفق الفقهاء على وجوب تسمية الثمن في عقد البيع، وأن يكون مالًا، ومملوكًا للمشتري، ومقدور التسليم، ومعلوم القدر والوصف. [الموسوعة الكويتية، ١٥ / ٢٨، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت]، فإذا تحققت في الشيك هذه الأوصاف، فيحكم بصحة بيعه حينئذٍ. وقد روى عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ، أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ يُسْأَلُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ الدَّيْنُ أَيَبْتَاعُ بِهِ عَبْدًا؟ قَالَ: «لَا بَأْسَ بِهِ». وهذا موقوف، وإسناده على شرط مسلم.

فإن قيل: إن هذا من باب «ضع وتعجل» وهو غير جائز.

فالجواب: أن هذا لا يتأتَّى في كل الصور، وإنما يأتي في صورة بيع الشيك لمن عليه الشيك ولم يأت وقت استحقاقه، وعلى كل حال فالمسألة خلافية، فقد أخرج عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ الْحَقُّ عَلَى الرَّجُلِ إِلَى أَجَلٍ، فَيَقُولُ: عَجِّلْ لِي وَأَضَعُ عَنْكَ، فَقَالَ: «لَا بَأْسَ بِذَلِكَ». وهذا موقوف، وإسناده صحيح على شرط الشيخين.

فإن قيل: فبعض أهل العلم لا يرى جواز ذلك؛ لأن هذا من باب بيع المال بالمال الربوي دون قبض البدلين، وهو منهي عنه في الأحاديث الصحيحة؛ منها ما رواه البخاري ومسلم عن عبادة بن الصامت، قال: "**قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ**

بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سَوَاءً بِسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ».

وحديث أبي سعيد الخدري في الصحيحين: «**لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَلَا تَبِيعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَلَا تُشِفُّوا بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تَبِيعُوا شَيْئًا غَائِبًا مِنْهُ بِنَاجِزٍ إِلَّا يَدًا بِيَدٍ**».

فالجواب: أن هذا الاعتراض في نفسه صحيح، لكنه لا ينطبق على هذه المسألة، والفرق أن ما يتكلم عليه الفقهاء محمول على النقدين الذهب والفضة، أما غير هذين من العملات فلا يعامل معاملتهما، وهو ما كان يطلق عليه عند قدامى الفقهاء «الفلوس».

قال السيوطي: «فَلَا رِبَا فِي الْفُلُوسِ وَلَوْ رَاجَتْ رَوَاجَ النُّقُودِ فِي الْأَصَحِّ» [الأشباه والنظائر ص٣٧٠]، وقد وضحنا ذلك في فتوى سابقة (البنوك) فلا نطيل بتكرار ذلك.

لكن من شروط جواز هذا البيع أن يتم التقابض بين صاحب الشيك ومشتريه؛ حتى لا يتفرقا عن دَيْنٍ بدَيْن، قال البهوتي في [كشاف القناع، ٣ / ٣٠٧، ط. دار الكتب العلمية]: «(ويشترط) لصحة بيع الدَّيْن الثابت في الذمة لمن هو عليه (أن يقبض عوضه في المجلس إن باعه بما لا يباع به نسيئة)».

وقال ابن قدامة [المغني ٤ / ٣٧، ط. مكتبة القاهرة]: «قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن بيع الدَّيْن بالدَّيْن لا يجوز. وقال أحمد: إنما هو

إجماع. وقد روى أبو عبيد في الغريب أن ((**النبي -صلى الله عليه وسلم- نهى عن بيع الكالئ بالكالئ**)). وفسره بالدين بالدين].

والخلاصة: أن الأصل في هذه المسالة الجواز، لكن بشرط أن يتحقق في الشيك ما ذكرنا من شروط، والله تعالى أعلم.

۞۞۞

نقاط الشراء بـ «الكريديت كارد» (Credit Card)

السؤال

تقوم بعض المحال الكبرى بإعطاء من يشتري سلعها عن طريق الكريدت كارد (Credit Card) نقاطًا بحسب كثرة المشتريات وقلتها، ويمكن لصاحب هذه النقاط أن يشتري بها سلعًا بعد ذلك، وهنا يرد بعض التساؤلات، منها:

١- هل يجوز شراء السلع بالنقط الممنوحة من هذه المحال؟

٢- هل يجوز بيع هذه النقاط لآخر؟

٣- إذا اشترى شخص لديه (Credit Card) لآخر سلعة من هذه المحال ودفع المال، فحصل المشتري الأول صاحب (Credit Card) نتيجة الشراء على بعض النقاط، فهل يعد هذا قرضًا جرَّ نفعًا، فلا يجوز للمقرض الانتفاع بها؟

الجواب

تتنوع أساليب الدعاية التجارية لجذب الناس للشراء من محالهم، من هذه الأساليب أن يمنح محلُّ البيع للمشتري بعضَ المزايا، منها: إعطاء بعض النقاط التي يستفيد منها المشتري بعد تجميع عددٍ منها، به يستطيع المشتري أن يشتري سلعًا أخرى من نفس المحل، وقد يرى المشتري صاحب النقاط أن يبيع هذه النقاط لغيره. وفي بعض الأحوال يريد صاحب الـ(Credit Card) الحصول على مزيد من النقاط بشراء مزيد من السلع التي قد لا يحتاج لها، ثم يبحث عن شخص آخر يحتاج هذه السلع ويشتري له عن طريق الـ(Credit

Card) ثم يحصِّل منه المال بعد ذلك، وكأنه أقرضه ثمن السلع أولًا واستفاد نقاطًا من هذا الإقراض كما استفاد ثمن السلعة من المقترض.

ويعد إعطاء البائع نقاطًا للمشتري عند الشراء منه من قبيل الهبة المشروطة التي تكلَّم عليها الفقهاءُ في باب الهبة. وأما بيع تلك النقاط بعد ذلك فهو من قبيل البيع كما هو ظاهر وواضح، فمحله باب البيوع. وأما اقتراض المشتري حال الشراء، وعود القرض بفائدة -وهي النقاط- على المقرض، فهذا يذكره الفقهاء في باب القرض.

والحكم في المسألة الأولى -وهي شراء السلع مقابل الحصول على نقاط من البائع للمشتري- فجائزٌ، وهو من قبيل الهبة المشروطة.

والدليل على صحتها ما رواه الترمذي عن عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ الْمُزَنِيِّ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ: «**الْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ، إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا، أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا**». قال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

ووجه الدلالة هو أن الشارع أجاز الشروط غير المخالفة للشرع، خاصةً أن الهبة من باب التبرعات، ومعلومٌ أن عقود التبرعات يُتَسامح فيها بخلاف عقود المعاوضات.

وبنحو ما ذكرنا ذهبت طائفةٌ من أهل العلم:

قال القرافي: «قَالَ ابْنُ يُونُسَ: إِذَا سَأَلَكَ أَنْ تَهَبَ لَهُ دِينَارًا، فَقُلْتَ: نَعَمْ. ثُمَّ بَدَا لَكَ، قَالَ مَالِكٌ: لَا يَلْزَمُكَ، وَلَوْ كَانَ افْتِرَاقُ الْغُرَمَاءِ عَلَى وَعْدٍ وَإِشْهَادٍ لَزِمَكَ لِإِبْطَالِكَ مَغْرَمًا بِالتَّأْخِيرِ. قَالَ سحْنُونٌ: الَّذِي يَلْزَمُ مِنَ الْعِدَةِ اهْدِمْ دَارَكَ وَأَنَا أُسَلِّفُكَ، أَوِ: اخْرُجْ إِلَى الْحَجِّ، أَوِ: اشْتَرِ سِلْعَةَ كَذَا، أَوْ تَزَوَّجِ امْرَأَةً وَأَنَا

أُسَلِّفُكَ؛ لِأَنَّكَ أَدْخَلْتَهُ بِوَعْدِكَ فِي ذَلِك. أما مُجَرد الوعد فَلَا يَلْزَمُ، بَلِ الْوَفَاءُ بِهِ مِنْ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ. وَقَالَ أَصْبَغُ: إِذَا قَالَ لَكَ: أُرِيدُ أَتَزَوَّجُ فَأَسْلِفْنِي، فَقُلْتَ: نَعَمْ. يُقْضَى عَلَيْكَ، تَزَوَّجَ أَمْ لَا، وَكَذَلِكَ: أَعِرْنِي دَابَّتَكَ إِلَى مَوْضِعِ كَذَا، لِحَاجَةٍ سَمَّاهَا، أَوْ: أَسْلِفْنِي كَذَا لِأَشْتَرِيَ سِلْعَةً، فَقُلْتَ: نَعَمْ. لَزِمَكَ، تَسَبَّبَ فِي ذَلِكَ أَمْ لَا، وَكَذَلِكَ لَوْ سَأَلَكَ فِي دَيْنٍ تُعْطِيهِ لِغُرَمَائِهِ، فَقُلْتَ: نَعَمْ. قَضَى بِذَلِكَ عُمَرُ بن الْعَزِيزِ». [الذخيرة للقرافي ٦ / ٢٩٧، ط. دار الغرب الإسلامي].

وقال المرداوي: «قَوْلُهُ (وَلا يَجُوزُ تَعْلِيقُهَا عَلَى شَرْطٍ) هَذَا الْمَذْهَبُ، وَعَلَيْهِ الْأَصْحَابُ إلا مَا اسْتَثْنَاهُ، وَقَطَعَ بِهِ أَكْثَرُهُمْ، وَذَكَرَ الْحَارِثِيُّ جَوَازَ تَعْلِيقِهَا عَلَى شَرْطٍ. قُلْت: وَاخْتَارَهُ الشَّيْخُ تَقِيُّ الدِّينِ رحمه الله. ذَكَرَهُ عَنْهُ فِي الْفَائِقِ». [الإنصاف ٧ / ١٣٣، ط. دار إحياء التراث العربي].

وقال ابن القيم: «فما الدليل على بطلان تعليق الهبة بالشرط؟ وقد صحَّ عن النبي -صلى الله تعالى عليه وآله وسلم- أنه علق الهبة بالشرط في حديث جابر لما قال: ((**لَوْ قَدْ جَاءَ مَالُ الْبَحْرَيْنِ لأعْطَيْتُكَ هكَذَا، وَهكَذَا، ثمَّ هكَذَا**)) ثَلاثَ حَثَيَاتٍ. وأنجز ذلك له الصديق -رضي الله عنه- لما جاء مال البحرين بعد وفاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم. فإن قيل: كان ذلك وعدًا؟ قلنا: نعم، والهبة المعلقة بالشرط وعد. وكذلك فعل النبي -صلى الله تعالى عليه وآله وسلم- لما بعث إلى النجاشي بهدية من مسك، وقال لأم سلمة: ((**إِنِّي قَدْ أَهْدَيْتُ إِلَى النَّجَاشِيِّ حُلَّةً وَأَوَاقِيَ مِنْ مِسْكٍ، وَلا أَرَى النَّجَاشِيَّ إِلا قَدْ مَاتَ، وَلا أَرَى هَدِيَّتِي إِلا مَرْدُودَةً، فإن رُدَّتْ عَلَيَّ فَهِيَ لَكِ**)) وذكر الحديث،

رواه أحمد. فالصحيح: صحة تعليق الهبة بالشرط، عملا بهذين الحديثين». [إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ٢ / ١٦، ط. مكتبة المعارف- الرياض].

وأما بيع هذه النقاط فلا بأس به، ودليلها: أن هذه النقاط لها قيمة مباحة في الشرع، فتدخل في عموم جواز بيع الإنسان ما يملك، قال الله تعالى: ﴿ **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** ﴾ [البقرة: ٢٧٥]. ومثل هذا لا يحتاج إلى كثير كلام لوضوحه.

وأما الحصول على هذه النقاط بعد قرض المشتري فجائز لا شيء فيه.

والدليل على ذلك: أن المحرم في القرض هو الزيادة المشروطة؛ لأنها ربا، أما الردُّ مع الزيادة غير المشروطة فلا بأس بها، وقد وردت بذلك الأحاديث عن فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- منها: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- قَالَ: ((**كَانَ لِرَجُلٍ عَلَى النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- سِنٌّ مِنَ الإِبِلِ، فَجَاءَهُ يَتَقَاضَاهُ، فَقَالَ: أَعْطُوهُ، فَطَلَبُوا سِنَّهُ، فَلَمْ يَجِدُوا لَهُ إِلَّا سِنًّا فَوْقَهَا، فَقَالَ: أَعْطُوهُ، فَقَالَ: أَوْفَيْتَنِي أَوْفَى اللَّهُ بِكَ، قَالَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: إِنَّ خِيَارَكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً**)). متفق عليه.

قال الإمام النووي: «وَفِي هَذِهِ الْأَحَادِيثِ جَوَازُ السَّلَمِ فِي الْحَيَوَانِ، وَحُكْمُهُ حُكْمُ الْقَرْضِ، وَفِيهَا أَنَّهُ يُسْتَحَبُّ لِمَنْ عَلَيْهِ دَيْنٌ مِنْ قَرْضٍ وَغَيْرِهِ أَنْ يَرُدَّ أَجْوَدَ مِنَ الَّذِي عَلَيْهِ، وَهَذَا مِنَ السُّنَّةِ وَمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ، وَلَيْسَ هُوَ مِنْ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَإِنَّهُ مَنْهِيٌّ عَنْهُ؛ لِأَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ مَا كَانَ مَشْرُوطًا فِي عَقْدِ الْقَرْضِ، وَمَذْهَبُنَا أَنَّهُ يُسْتَحَبُّ الزِّيَادَةُ فِي الْأَدَاءِ عَمَّا عَلَيْهِ، وَيَجُوزُ لِلْمُقْرِضِ أَخْذُهَا سَوَاءٌ زَادَ فِي الصِّفَةِ أَوْ فِي الْعَدَدِ بِأَنْ أَقْرَضَهُ عَشَرَةً فَأَعْطَاهُ أَحَدَ عَشَرَ، وَمَذْهَبُ مَالِكٍ أَنَّ الزِّيَادَةَ فِي الْعَدَدِ مَنْهِيٌّ عَنْهَا، وَحُجَّةُ أَصْحَابِنَا عُمُومُ قَوْلِهِ

-صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: "**خَيْرُكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً**"». [شرح النووي على صحيح مسلم ١١ / ٣٧].

وقال ابن قدامة: «وإن وفى خيرًا منه في القدر، أو الصفة من غير شرط، ولا مواطأة، جاز؛ لحديث أبي رافع. وإن كتب له به سفتجة، أو قضاه في بلد آخر، أو أهدى إليه هدية بعد الوفاء، فلا بأس لذلك. وقال ابن أبي موسى: إن زاده مرة لم يجز أن يأخذ في المرة الثانية زيادة، قولًا واحدًا. ولا يكره قرض المعروف، لحسن القضاء. وذكر القاضي وجهًا في كراهته؛ لأنه يطمع في حسن عادته. والأول أصح؛ لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- كان معروفًا بحسن القضاء، فلم يكن قرضه مكروهًا، ولأن خير الناس أحسنُهم قضاءً، ففي كراهة قرضه تضييق على خير الناس، وذوي المروءات». [الكافي في فقه الإمام أحمد ٢ / ٧٢، ط. دار الكتب العلمية].

وقال الخطيب الشربيني: «(وَلا يَجُوزُ) الإِقْرَاضُ فِي النَّقْدِ وَغَيْرِهِ (بِشَرْطِ) جَرِّ نَفْعٍ لِلْمُقْرِضِ كَشَرْطِ (رَدِّ صَحِيحٍ عَنْ مُكَسَّرٍ، أَوْ) رَدّ (زِيَادَةٍ) أَوْ رَدِّ جَيِّدٍ عَنْ رَدِيءٍ، وَيَفْسُدُ بِذَلِكَ الْعَقْدُ عَلَى الصَّحِيحِ؛ لِحَدِيثِ: "**كُلُّ قَرْضٍ يَجُرُّ مَنْفَعَةً فَهُوَ رِبًا**"، وَهُوَ وَإِنْ كَانَ ضَعِيفًا، فَقَدْ رَوَى الْبَيْهَقِيُّ مَعْنَاهُ عَنْ جَمْعٍ مِنْ الصَّحَابَةِ، وَالْمَعْنَى فِيهِ أَنَّ مَوْضُوعَ الْعَقْدِ الإِرْفَاقُ، فَإِذَا شَرَطَ فِيهِ لِنَفْسِهِ حَقًّا خَرَجَ عَنْ مَوْضُوعِهِ فَمَنَعَ صِحَّتَهُ (وَلَوْ رَدَّ هَكَذَا) أَيْ زَائِدًا فِي الْقَدْرِ أَوْ الصِّفَةِ (بِلا شَرْطٍ فَحَسَنٌ) بَلْ مُسْتَحَبٌّ لِلْحَدِيثِ السَّابِقِ: "**إِنَّ خِيَارَكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً**"، وَلا يُكْرَهُ لِلْمُقْرِضِ أَخْذُهُ وَلا أَخْذُ هَدِيَّةِ الْمُسْتَقْرِضِ بِغَيْرِ شَرْطٍ. قَالَ الْمَاوَرْدِيُّ: وَالتَّنَزُّهُ عَنْهُ أَوْلَى قَبْلَ رَدِّ الْبَدَلِ. وَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ

وَغَيْرُهُ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى الْحُرْمَةِ، فَبَعْضُهُ شُرِطَ فِيهِ أَجَلٌ، وَبَعْضُهُ مَحْمُولٌ عَلَى اشْتِرَاطِ الْهَدِيَّةِ فِي الْعَقْدِ، وَفِي كَرَاهَةِ الإِقْرَاضِ مِمَّنْ تَعَوَّدَ رَدَّ الزِّيَادَةِ وَجْهَانِ، أَوْجَهُهُمَا الْكَرَاهَةُ». [مغني المحتاج شرح منهاج الطالبين ٢ / ١١٩، ط. دار الفكر].

وقال الكاساني: «(وَأَمَّا) الَّذِي يَرْجِعُ إِلَى نَفْسِ الْقَرْضِ، فَهُوَ أَنْ لَا يَكُونَ فِيهِ جَرُّ مَنْفَعَةٍ، فَإِنْ كَانَ لَمْ يَجُزْ، نَحْوُ مَا إِذَا أَقْرَضَهُ دَرَاهِمَ غَلَّةٍ، عَلَى أَنْ يَرُدَّ عَلَيْهِ صِحَاحًا، أَوْ أَقْرَضَهُ وَشَرَطَ شَرْطًا لَهُ فِيهِ مَنْفَعَةٌ؛ لِمَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أَنَّهُ «**نَهَى عَنْ قَرْضٍ جَرَّ نَفْعًا**»، وَلِأَنَّ الزِّيَادَةَ الْمَشْرُوطَةَ تُشْبِهُ الرِّبَا؛ لِأَنَّهَا فَضْلٌ لَا يُقَابِلُهُ عِوَضٌ، وَالتَّحَرُّزُ عَنْ حَقِيقَةِ الرِّبَا وَعَنْ شُبْهَةِ الرِّبَا وَاجِبٌ، هَذَا إِذَا كَانَتْ الزِّيَادَةُ مَشْرُوطَةً فِي الْقَرْضِ، فَأَمَّا إِذَا كَانَتْ غَيْرَ مَشْرُوطَةٍ فِيهِ وَلَكِنَّ الْمُسْتَقْرِضَ أَعْطَاهُ أَجْوَدَهُمَا، فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ؛ لِأَنَّ الرِّبَا اسْمٌ لِزِيَادَةٍ مَشْرُوطَةٍ فِي الْعَقْدِ، وَلَمْ تُوجَدْ، بَلْ هَذَا مِنْ بَابِ حُسْنِ الْقَضَاءِ، وَأَنَّهُ أَمْرٌ مَنْدُوبٌ إِلَيْهِ. قَالَ النَّبِيُّ -عَلَيْهِ السَّلَامُ-: «**خِيَارُ النَّاسِ أَحْسَنُهُمْ قَضَاءً**». وَقَالَ النَّبِيُّ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- عِنْدَ قَضَاءِ دَيْنٍ لَزِمَهُ لِلْوَازِنِ: «**زِنْ، وَأَرْجِحْ**»». [بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٧ / ٣٩٥، ط. دار الكتب العلمية].

كما يمكن أن يقال: إن النفع هنا من غير جهة المقترض ومن غير اشتراط عليه، فيجوز كالسمسرة.

والخلاصة: أن كل ما ورد في هذه الأسئلة جائزٌ، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

تبديل الفلوس

السؤال

هل يجوز تبديل العملات المعدنية وزنا بما يماثلها من العملات الورقية؟

الجواب

يقوم بعض الناس خاصة التجار بتبديل المال المعدني والذي يطلق عليه أحيانا (الفكة) يستبدلونها بأموال ورقية، وقد يتم التبادل بالوزن؛ بأن يزن الفلوس المعدنية ويبيعها كأي سلعة، محددًا سعر الكيلو مثلا بكذا، مما لا يساويه في القيمة. وقد يتم التبادل بتحديد القيمة الورقية مقابل المعدنية، وفي الغالب يكون الورق أعلى قيمة من المعدن، وهناك حالات يكون فيها المعدن أعلى سعرًا من الورق كما في حالات استخدام المعدن في استعمال الهاتف العام الذي يعمل بالعملات المعدنية.

وهذه الصور مذكورة في الفقه الإسلامي في باب الربا، أو باب الصرف؛ حيث يكون الكلام على مبادلة المال بالمال، فيكون له صور مختلفة منها ما هو مباح ومنها ما هو غير مباح.

والحكم في هذه المسألة بصورها كلها المذكورة في تصوير المسألة أنها كلها جائزة.

والدليل على ذلك أن العلة في تحريم الربا في الذهب والفضة إنما لكونهما جنس الأثمان غالبًا، ويعبر عنها أيضا بجوهرية الأثمان غالبًا، وهذه

علة قاصرة على الذهب والفضة لا تتعداهما إذ لا توجد في غيرهما، فتحريم الربا فيهما ليس لمعنى فيهما يتعداهما إلى غيرهما من الأموال؛ لأنه لو كان لمعنى يتعداهما إلى غيرهما لم يجز إسلامهما فيما سواهما من الأموال؛ لأن كل شيئين جمعتهما علة واحدة في الربا لا يجوز إسلام أحدهما في الآخر كالذهب والفضة والحنطة والشعير، فلما جاز إسلام الذهب والفضة في الموزونات والمكيلات وغيرهما من الأموال دل على أن العلة فيهما لمعنى لا يتعداهما وهو أنهما من جنس الأثمان. وذكر لفظ «غالبًا» في بيان علة تحريم الربا في الذهب والفضة للاحتراز من الفلوس إذا راجت رواج النقود، فإنها وإن كانت ثمنًا في بعض البلاد فليست من جنس الأثمان غالبًا، ويدخل فيما يجري فيه الربا الأواني والتِّبْر ونحوهما من الذهب والفضة.

وبنحو ما قلنا صرحت طوائف من أهل العلم:

قال الشيخ زكريا الأنصاري: «(إِنَّمَا يَحْرُمُ) الرِّبَا (فِي الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ) وَلَوْ حُلِيًّا وَإِنَاءً وَتِبْرًا (لا) فِي الْفُلُوسِ وَإِنْ رَاجَتْ وَإِنَّمَا حَرُمَ فِيهِمَا (لِعِلَّةِ الثَّمَنِيَّةِ الْغَالِبَةِ) الَّتِي يُعَبَّرُ عَنْهَا أَيْضًا بِجَوْهَرِيَّةِ الأَثْمَانِ غَالِبًا وَهِيَ مُنْتَفِيَةٌ عَنْ الْفُلُوسِ وَغَيْرِهَا مِنْ سَائِرِ الْعُرُوضِ». (أسنى المطالب شرح روض الطالب٢ / ٢٢، ط. دار الكتاب الإسلامي).

وقال الخطيب الشربيني: «(وَالنَّقْدُ بِالنَّقْدِ) وَالْمُرَادُ بِهِ الذَّهَبُ وَالْفِضَّةُ مَضْرُوبًا كَانَ أَوْ غَيْرَ مَضْرُوبٍ (كَطَعَامٍ بِطَعَامٍ) فِي جَمِيعِ مَا سَبَقَ مِنْ الأَحْكَامِ، فَإِنْ بِيعَ بِجِنْسِهِ كَذَهَبٍ بِذَهَبٍ اشْتُرِطَ الْمُمَاثَلَةُ وَالْحُلُولُ وَالتَّقَابُضُ قَبْلَ التَّفَرُّقِ وَالتَّخَايُرِ وَإِنْ بِيعَ بِغَيْرِ جِنْسِهِ كَذَهَبٍ بِفِضَّةٍ جَازَ التَّفَاضُلُ أَوْ اُشْتُرِطَ

الْحُلُولُ وَالتَّقَابُضُ قَبْلَ التَّفَرُّقِ أَوْ التَّخَايُرِ لِلْخَبَرِ السَّابِقِ. فَإِنْ قِيلَ كَانَ الأَوْلَى لِلْمُصَنِّفِ تَقْدِيمَ النَّقْدِ عَلَى الطَّعَامِ مُوَافَقَةً لِلْحَدِيثِ. أُجِيبَ بِأَنَّ الْكَلامَ فِي الطَّعَامِ أَكْثَرُ فَقُدِّمَ لِذَلِكَ. وَلا يُقَالُ: إنْ تَقَدَّمَ مَا الْكَلامُ فِيهِ أَقَلُّ أَوْلَى؛ لأَنَّ هَذَا بِحَسَبِ الْمَقَاصِدِ، وَعِلَّةُ الرِّبَا فِي الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ جِنْسِيَّةُ الأَثْمَانِ غَالِبًا كَمَا صَحَّحَهُ فِي الْمَجْمُوعِ، وَيُعَبَّرُ عَنْهَا أَيْضًا بِجَوْهَرِيَّةِ الأَثْمَانِ غَالِبًا، وَهِيَ مُنْتَفِيَةٌ عَنْ الْفُلُوسِ وَغَيْرِهَا مِنْ سَائِرِ الْعُرُوضِ لا أَنَّهَا قِيَمُ الأَشْيَاءِ كَمَا جَرَى عَلَيْهِ صَاحِبُ التَّنْبِيهِ؛ لأَنَّ الأَوَانِيَ وَالتِّبْرَ وَالْحُلِيَّ يَجْرِي فِيهَا الرِّبَا كَمَا مَرَّ، وَلَيْسَ مِمَّا يُقَوَّمُ بِهَا، وَاحْتُرِزَ بِغَالِبًا عَنْ الْفُلُوسِ إذَا رَاجَتْ فَإِنَّهُ لا رِبَا فِيهَا كَمَا تَقَدَّمَ». (مغني المحتاج شرح منهاج الطالبين ٢ / ٢٥، ط. دار الفكر).

وقال البهوتي: «(وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا) أَيْ أَحَدُ الْمَبِيعَيْنِ (نَقْدًا فَلا) يَحْرُمُ النَّسَاءُ وَلا يَبْطُلُ الْعَقْدُ بِتَأْخِيرِ الْقَبْضِ وَلَوْ كَانَ الثَّانِي مَوْزُونًا كَبَيْعِ حَدِيدٍ أَوْ نُحَاسٍ أَوْ نَحْوِهِ بِذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ قَالَ فِي الْمُبْدِعِ: بِغَيْرِ خِلافٍ لأَنَّ الشَّارِعَ أَرْخَصُ فِي السَّلَمِ. وَالأَصْلُ فِي رَأْسِ مَالِهِ: النَّقْدَانِ فَلَوْ حُرِّمَ النَّسَاءُ فِيهِ لانْسَدَّ بَابُ السَّلَمِ فِي الْمَوْزُونَاتِ غَالِبًا (وَلَوْ فِي صَرْفِ فُلُوسٍ نَافِقَةٍ بِهِ) أَيْ بِنَقْدٍ فَيَجُوزُ النَّسَاءُ (وَاخْتَارَهُ الشَّيْخُ وَغَيْرُهُ) كَابْنِ عَقِيلٍ وَذَكَرَهُ الشَّيْخُ رِوَايَةً قَالَ فِي الرِّعَايَةِ: إنْ قُلْنَا هِيَ عَرْضٌ جَازَ، وَإِلا فَلا (خِلافًا لِمَا فِي التَّنْقِيحِ) مِنْ أَنَّهُ يُشْتَرَطُ الْحُلُولُ وَالتَّقَابُضُ فِي صَرْفِ نَقْدٍ بِفُلُوسٍ نَافِقَةٍ وَالَّذِي قَالَهُ فِي التَّنْقِيحِ قَدَّمَهُ فِي الْمُبْدِعِ وَذَكَرَ فِي الإِنْصَافِ: أَنَّهُ الصَّحِيحُ مِنْ الْمَذْهَبِ وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ الأَصْحَابِ وَنَصَّ عَلَيْهِ وَقَدَّمَهُ فِي الْمُحَرَّرِ وَالْفُرُوعِ وَالرِّعَايَتَيْنِ وَالْحَاوِيَيْنِ وَالْفَائِقِ. اهـ. وَجَزَمَ بِهِ فِي الْمُنْتَهَى». (كشاف القناع ٣ / ٢٦٤، ط. دار الفكر).

وقال الدسوقي: «بَيْعُ الْفُلُوسِ السَّحَاتِيتِ الْمُتَعَامَلِ بِهَا بِالْفُلُوسِ الدِّيوَانِيَّةِ فَعَلَى الْمُعْتَمَدِ مِنْ أَنَّ الْفُلُوسَ غَيْرُ رِبَوِيَّةٍ، فَإِنْ تَمَاثَلَا عَدَدًا فَأَجِزْ، وَإِنْ جَهِلَ عَدَدَ كُلٍّ، فَإِنْ زَادَ أَحَدُهُمَا زِيَادَةً تَنْفِي الْمُزَابَنَةَ فَأَجِزْ وَإِلَّا فَلَا، وَأَمَّا عَلَى أَنَّ الْفُلُوسَ رِبَوِيَّةٌ فَلَا يَجُوزُ الْبَيْعُ إلَّا إذَا تَمَاثَلَا وَزْنًا أَوْ عَدَدًا». (حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣/ ٦١، ط. دار الفكر).

فإن قيل: فبعض أهل العلم لا يرى جواز ذلك، وعلتهم في ذلك أن هذا من باب بيع المال بالمال دون قبض، وهذا منهي عنه في الأحاديث الصحيحة منها، قَالَ أَبُو بَكْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ، وَالفِضَّةَ بِالفِضَّةِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ، وَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالفِضَّةِ، وَالفِضَّةَ بِالذَّهَبِ كَيْفَ شِئْتُمْ» متفق عليه.

فالجواب: أن هذا الاعتراض في نفسه صحيح، لكنه لا ينطبق على هذه المسألة، والفرق هو أن ما يتكلم عليه الفقهاء محمول على النقدين الذهب والفضة، أما غير هذين من العملات فلا يعامل معاملتهما، كما قدمنا. وهو ما كان يطلق عليه عند قدامى الفقهاء (الفلوس).

قال السيوطي: «فَلَا رِبَا فِي الْفُلُوسِ، وَلَوْ رَاجَتْ رَوَاجَ النُّقُودِ فِي الْأَصَحِّ». (الأشباه والنظائر ص٣٧٠).

وبناء على ما سبق فإنه يجوز شرعًا استبدال العملات المعدنية بالورقية، والعكس ولا يعد ذلك من الربا لخروجها عن جنس الثمنية كما سبق ذكره.

والله تعالى أعلم.

التورق المصرفي

السؤال

بعض الهيئات المالية الإسلامية لها طرق شرعية تكفل للمحتاج سد حاجته وتحقيق مراده إذا كان عينيًّا لا نقديًّا؛ كأن يحتاج آلات لمصنعه أو بيتًا للسكنى ونحو ذلك، أما إذا كانت حاجة المحتاج نقدية فإن البنوك الإسلامية قد اعتمدت معاملة أسمتها بـ«التورق»، وفيها يشتري المحتاج سلعة ما من البنك مؤجلًا ثم يبيعه لغيره معجلًا بأقل من ثمنه، وغالبًا ما يكون هذا الغير تابعًا للبنك ذاته. فهل يجوز للبنوك الإسلامية استخدام هذه الطريقة لتوفير النقود للمحتاجين، أو أن هذه طريقة صورية غرضها التحايل على الشرع، فلا تجوز؟

الجواب

التورق في اللغة: مصدرٌ للفعل: (تَوَرَّق)، وصيغة (التَفَعُّل) التي هي وزان التَوَرُّقِ تأتي في اللغة ويراد بها الصيرورة، كتحجر الطين، وتأتي للتكلف فتستعمل فيما يكتسب من الأفعال، ويحصل بكلفة ومشقة. وعليه فيُفهم من كلمة (التورق): التوجه والسعي بما فيه كلفة وتَعَنٍّ للحصول على النقد [معجم مقاييس اللغة ٦ / ١٠١، ١٠٢، ط. دار الفكر، وتاج العروس ٢٦ / ٤٥٨، ٤٦٦، ط. الكويت، والقاموس المحيط ٣ / ٢٨٠، ط. الأميرية].

ولم ترد التسمية بهذا المصطلح في كتب الفقه القديمة –بحسب ما وقفنا عليه منها– إلا عند فقهاء الحنابلة، ومفهومه عندهم: أنه ابتياع السلعة لأجل

ثم بيعها حالًا وأخذ ثمنها بحيث يكون المقصود هو الدراهم، يقول المِرْدَاوي في «الإنصاف» [٤ / ٣٣٧، ط. دار إحياء التراث العربي]: «فائدة: لو احتاج إلى نقد، فاشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين، فلا بأس. نص عليه -أي: الإمام أحمد- وهو المذهب، وعليه الأصحاب، وهي مسألة التورق» اهـ.

ويقترب من مفهوم التورق الفقهي مسألة: (العِينَة) بالكسر، وهي في اللغة: السَّلَف، وفسَّرها الفقهاء بأن يبيع الرجل متاعه إلى أجل ثم يشتريه في المجلس بثمن حال؛ ليسلم به من الربا، وقيل لهذا البيع عينة؛ لأن مشتري السلعة إلى أجل يأخذ بدلها عينًا؛ أي: نقدًا حاضرًا [المصباح المنير مادة (عين) ص٤٤١، ط. دار الفكر]. والفرق بين التورق والعِينَة: أنه في التورق يبيع المُشْتَرَى لغير البائع، أما في العِيْنَة فإنه يبيع للبائع نفسه.

والمصارف الإسلامية تجري نوعين من عقود التورق:

النوع الأول: التورق الحقيقي، وصورته: أن يشتري شخص سلعة من البنك بثمن مؤجل ثم يبيعها على جهة أخرى نقدًا، ليحصل بذلك على حاجته من النقود.

النوع الثاني: التورق المنظم، وتتم هذه المعاملة بشراء شخص سلعة من أحد المصارف الإسلامية بالأجل، ثم يوكل ذلك الشخص المصرف ببيعها قبل أن يقبضها قبضًا حقيقيًّا.

والفرق بين التورق المنظم والحقيقي: أن العميل في المنظم لا يقبض السلعة قبضًا حقيقيًّا ولا يتولى بيعها بنفسه، في حين أن العميل في الحقيقي بالخيار بين أن يحتفظ بالسلعة أو يبيعها بنفسه في السوق؛ لأن قبضه لها قبضًا

حقيقيًّا يُمَكِّنُه من التصرف فيها كما يشاء. وقد تضع بعض البنوك خيارات متعددة للعميل في نماذج التورق المنظم؛ بأن تخيره بين قبض السلعة بنفسه أو يوكل البنك أو طرفًا ثالثًا له علاقة بالبنك ببيعها [انظر: التورق حقيقته وأنواعه للدكتور إبراهيم الدبو ص٢، بحث بالدورة التاسعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقدة بدولة الإمارات].

أما النوع الأول من أنواع التورق، وهو ما يسميه الباحثون المعاصرون بـ«التورق الفقهي»، فجمهور العلماء على جوازه؛ وبيان ذلك: أن المعتمد من مذهب الحنفية أن بيع العِينة مكروه [الهداية مع شرحها فتح القدير ٧ / ٢١١، ط. دار الفكر].

وقد حرَّر الإمام الكمال ابن الهمام المذهب في هذه المسألة، فقال في «فتح القدير» [٧ / ٢١٢، ٢١٣] بعد ذكره لصورٍ من بيع العينة: «الذي يقع في قلبي أن ما يخرجه الدافع إن فُعِلَتْ صورةٌ يعود فيها إليه هو أو بعضه... فمكروه، وإلا فلا كراهة إلا خلاف الأولى على بعض الاحتمالات؛ كأن يحتاج المديون فيأبى المسؤول أن يقرض بل أن يبيع ما يساوي عشرة بخمسة عشر إلى أجل فيشتريه المديون ويبيعه في السوق بعشرة حالَّة، ولا بأس في هذا؛ فإن الأجل قَابَلَهُ قسطٌ من الثمن والقرض غير واجب عليه دائمًا، بل هو مندوب، فإن تركه بمجرد رغبة عنه إلى زيادة الدنيا فمكروه أو لعارض يعذر به فلا، وإنما يعرف ذلك في خصوصيات المواد، وما لم ترجع إليه العين التي خرجت منه لا يسمى بيع العينة؛ لأنه من العين المسترجعة لا العين مطلقًا وإلا فكلُّ بيعٍ بيعُ العينة» اهـ.

أما المالكية فلم ينصوا صراحة على مسألة التورق، والذي يَقرُب من صورة التورق عندهم يندرج تحت بيوع الآجال، يقول الشيخ الدردير في «شرحه الكبير لمختصر خليل»: «(فصل) في بيوع الآجال: وهي بيوع ظاهرها الجواز لكنها تؤدي إلى ممنوع، ولذا قال: (ومنع) عند مالك ومن تبعه (للتهمة) أي لأجل ظن قصد ما منع شرعًا؛ سدًّا للذريعة (ما) أي بيع جائز في الظاهر (كثر قصده) أي قصد الناس له للتوصل إلى الربا الممنوع وذلك (كبيع وسلف) أي كبيع جائز في الظاهر يؤدي إلى بيع وسلف، فإنه يمنع للتهمة على أنهما قصد البيع والسلف الممنوع. ثم قال: ولما كان ما تقدم فاتحة لبيوع الآجال أتبعه بالكلام عليها فما اشتمل على إحدى العلتين المتقدمتين منع وما لا فلا بقوله: (فمن باع) مُقوَّمًا أو مثليًّا (لأجل) كشهر (ثم اشتراه) أي اشترى البائع أو من تنزل منزلته من وكيله أو مأذونه عَيْنَ ما باعه من المشتري أو مَنْ تنزل منزلته (بجنس ثمنه) الذي باعه به وبينه بقوله: (مَنْ عَيْن)... (وطعام)... (وعَرَض) والواو فيهما بمعنى أو (فإما) أن يشتريه (نقدًا أو للأجلِ) الأولِ (أو) لأجلٍ (أقل) منه (أو أكثر) فهذه أربعة أحوال بالنسبة للأجل وفي كل منها إما أن يشتريه (بمثل الثمن) الأول (أو أقل) منه (أو أكثر) يحصل اثنتا عشرة صورة (يمنع منها ثلاث وهي ما تعجل فيه الأقل)...وأما التسع صور الباقية فجائزة» اهـ.

وعلَّق الشيخ الدسوقي في حاشيته قائلًا: «(قوله: فما اشتمل على إحدى العلتين المتقدمتين) أي وهما بيع وسلف، وسلف جر منفعة. (قوله: فمن باع لأجل... إلخ) أشار المصنف بهذا إلى أن شروط بيوع الآجال المتطرق

إليها التهمة خمسة: أن تكون البيعة الأولى لأجل فلو كانت نقدًا كانت الثانية نقدًا أو لأجل فليستا من هذا الباب، وأن يكون المشترى ثانيًا هو المبيع أولًا، وأن يكون البائع ثانيًا هو المشتري أولًا أو من تنزل منزلته، والبائع أولًا هو المشتري ثانيًا أو من تنزل منزلته، والمنزل منزلة كل واحد وكيله سواء علم الوكيل ببيع الآخر أو شرائه أو جهله، وأن يكون صنف ثمن الشراء الثاني من صنف ثمنه الأول الذي باع به أولًا» اهـ. [الشرح الكبير بحاشية الدسوقي ٣ / ٧٦، ٧٧، ط. دار إحياء الكتب العربية].

ويرى الشافعية عدم حرمة بيع العِينَة، ويذكرونها في جملة البيوع المكروهة، فمن باب أولى صورة التورق؛ وذلك لأن بيع العينة يبيع فيه المشترَى بالآجل للبائع نفسه عاجلًا، أما صورة التورق فإن المشتري يبيع فيها لغير البائع؛ فلأن يجوز البيع لغير البائع أولى من البيع للبائع نفسه. يقول الإمام النووي في «الروضة» [٣ / ٤١٦، ٤١٧، ط. المكتب الإسلامي]: «فصل: ليس من المناهي بيع العِينة -بكسر العين المهملة وبعد الياء نون-، وهو: أن يبيع غيره شيئًا بثمن مؤجل ويسلمه إليه، ثم يشتريه قبل قبض الثمن بأقل من ذلك الثمن نقدًا، وكذا يجوز أن يبيع بثمن نقدًا ويشتري بأكثر منه إلى أجل سواء قبض الثمن الأول أم لا، وسواء صارت العينة عادة له غالبة في البلد أم لا، هذا هو الصحيح المعروف في كتب الأصحاب» اهـ.

وأما مذهب الحنابلة فالمعتمد عندهم في حكم التورق هو الجواز [انظر: كشاف القناع ٣ / ١٨٦، والإنصاف ٤ / ٣٣٧، وشرح منتهى الإرادات ٢ / ٢٦، ط. عالم الكتب].

ودليل هذا القول: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، والبيع في الآية الكريمة لفظ مفرد محلى بالألف واللام، وهو يقتضي العموم واستغراق الجنس، ما لم يتحقق معه عهد ذهني أو ذِكْرِي، وهو كذلك في الآية، وعليه فهي دالة على إباحة كل ما يَصدُق عليه أنه بيع، ولا يستثنى من ذلك إلا ما استثناه الشرع. يقول الإمام القرطبي في تفسيره [٣ / ٣٥٦، ط. دار الكتب المصرية] عند الكلام على هذه الآية الكريمة: «هذا من عموم القرآن، والألف واللام للجنس لا للعهد؛ إذ لم يتقدم بيع مذكور يرجع إليه... وإذا ثبت أن البيع عام فهو مخصَّص بما ذكرناه من الربا وغير ذلك مما نهي عنه ومنع العقد عليه؛ كالخمر والميتة وحبل الحبلة وغير ذلك مما هو ثابت في السنة وإجماع الأمة النهي عنه... وهذا مذهب أكثر الفقهاء» اهـ.

والتورق لم يرد نص أو إجماع يمنع منه، وهو داخل في مسمى البيع؛ لأنه عبارة عن شراء السلعة دينًا ثم بيعها حالًا، وهو وإن كان الغالب فيه هو الخسارة عن الثمن الآجل، إلا أن هذه الخسارة معوضة بما حصل له فيها من تيسير أمره وقضاء حاجته، فعموم الآية الكريمة متناول له، والأصل في المعاملات الإذن حتى يدل الدليل على خلافه؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد.

وقد روى الشيخان عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة -رضي الله عنهما- أن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- استعمل رجلًا على خَيبَر فجاءه بتَمرٍ جَنيبٍ، فقال رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-: «أَكُلَّ تَمر خَيبَر هكذا؟» قال: لا، والله يا رسول الله إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين

والصاعين بالثلاثة، فقال رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-: «لا تفعل، بِع الجَمعَ بالدراهم ثم ابتَع بالدراهم جَنيبًا». ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- أرشد الصحابي إلى مخرج للابتعاد عن الربا إلى وسيلة تحقق مقصود صاحب التمر الرديء من حصوله على تمر جيد مع تفاضل بينهما في المقدار دون أن يكون وسيلة هذا القصد محرَّمة، وذلك بعقدَي بيع مستقلين بعيدين تمامًا عما يفسدهما، ولا يشبهان الربا في شيء، وإن كانت نتيجة هذا التعامل تؤول في النهاية إلى نفس النتيجة التي كان التعامل يتم بها بالربا (الصاع بالصاعين)، فدل ذلك على جواز البيوع التي يتوصل بها إلى تحقيق الغاية منها إذا كانت بصيغ شرعية بعيدة عن كُنْهِ الصور المحرَّمة.

يقول الحافظ ابن حجر «فتح الباري» [١٢ / ٣٢٦، ط. دار المعرفة]: «الحيل هي ما يتوصل به إلى مقصود بطريق خفي، وهي عند العلماء على أقسام بحسب الحامل عليها... وفي الحيل مخارج من المضايق، ومنه مشروعية الاستثناء، فإن فيه تخليصًا من الحنث، وكذلك الشروط كلها فإن فيها سلامة من الوقوع في الحرج، ومنه حديث أبي هريرة وأبي سعيد في قصة بلال: «بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبًا»» اهـ.

فالتعامل بالتورق طلبًا للحصول على السيولة النقدية جائز، وكون النتيجة التي آلت إليها المعاملة مماثلة لنفس النتيجة التي كان التعامل يتم بها من شراء الصاع بالصاعين، لا يكون مؤثِّرًا في جواز هذا وإباحته؛ لكون ما أرشد إليه النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- حصل بعقدين مستقلين

مشروعين لا علاقة لأحدهما بالآخر من حيث الاشتراط، فتبين أن مجرد مشابهة عقد مشروع لآخر ممنوع لا يكفي بالقول بتحريم المشروع.

يضاف إلى ذلك: أن بيع التورق شبيه ونظير لكثير من البياعات غير المحرَّمة، ومن المعلوم أن التجارة قائمة على دوران المال على سبيل الاسترباح؛ ولذا ترى للتاجر خيارات كثيرة في تقليب رأس ماله بيعًا وشراءً بالنقد والنسيئة، فقد يشتري نقدًا ويبيع نسيئة أو العكس، ولا فرق أن يكون مقصوده في ذلك الانتفاع بالمبيع، أو الربح منه، أو الحصول على السيولة المالية اللازمة لتدوير رأس ماله، وكل هذه مصالح معتبرة لا يلغيها الشرع الشريف ولا يَكِرُّ عليها بالبطلان.

وأما النوع الثاني من أنواع التورق وهو (التورق المنظم)، فهو جائز أيضًا، ودليل ذلك الآتي:

أولًا: الأدلة المتقدمة على جواز التورق الفقهي، فإذا كان البنك مالكًا السلعة ثم باعها لعميله، ثم قبضها العميل ثم باعها عن طريق البنك فلا إشكال، وإذا وكل البنكَ ليقبض له فلا حرج أيضًا بناء على الصحيح من مذهب الحنابلة، من أنه يجوز توكيل المشتري البائعَ في قبض المبيع [الإنصاف ٤ / ٤٦٩]، بل إنه يجوز للبنك بيعها عن العميل بعد أن يوكله العميل في قبض السلعة عنه، وقد قرر فقهاء الشافعية جواز اتحاد الموجب والقابل في مثل هذه الصورة. يقول الزركشي في «المنثور» [١ / ٨٨، ٨٩، ط. وزارة الأوقاف الكويتية، وانظر: الأشباه والنظائر ص٢٨٠، ط. دار الكتب العلمية]: «اتحاد الموجب والقابل يمتنع إلا في مسألتين... (الثانية) إذا

وكله في البيع وأذن له في البيع من نفسه وقَدَّر الثمن ونهاه عن الزيادة، ففي «المطلب» أنه ينبغي أن يجوز؛ إذ اتحاد الموجب والقابل إنما يمنع لأجل التهمة، بدليل الجواز في حق الأب والجد» اهـ، بل إنه يجوز أن يبيعها البنك عن العميل ولو إلى نفسه أو إلى هيئة تابعة له بناء على إحدى الروايتين عن الإمام أحمد في جواز بيع الوكيل لنفسه، واختارها من الحنابلة: ابن عبدوس في «تذكرته»، وقدَّمه ابن قاضي الجبل في «الفائق» [انظر: الفروع ٤ / ٣٥٤، الإنصاف ٥ / ٣٧٥، ٣٧٦].

فإن قيل: هذا يؤول إلى العِينة، وهي محرَّمة شرعًا؛ لما رواه ابن عمر -رضي الله عنهما- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «إذا تبايعتم بالعِينَة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلًّا لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم» [رواه أحمد وأبو داود]. قلنا: لا نسلِّم أنها محرمة شرعًا، والدليل على جوازها حديث الصحابي الذي جاء بتمر جنيب من خيبر السابق ذكره وفيه قول النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- له: «لا تفعل، بِعِ الجَمعَ بالدراهم ثم ابتَع بالدراهم جَنيبًا»، وهذا الحديث مطلق؛ لم يفرق فيه النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- بين صورة دخول شخص ثالث في الصفقة، وصورة أن يتم البيع والشراء بين اثنين دون توسط ثالث، والقاعدة أن المطلق يجري على إطلاقه حتى يرد ما يقيده.

يقول الإمام النووي في «شرح مسلم» [١١ / ٢١، ط. دار إحياء التراث العربي]: «واحتج بهذا الحديث أصحابنا وموافقوهم في أن مسألة العِينة ليست بحرام، وهي الحيلة التي يعملها بعض الناس توصلًا إلى مقصود الربا بأن يريد

أن يعطيه مائة درهم بمائتين، فيبيعه ثوبًا بمائتين ثم يشتريه منه بمائة، وموضع الدلالة من هذا الحديث: أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- قال له: بِيعُوا هذا واشتروا بثمنه من هذا، ولم يفرق بين أن يشتري من المشتري أو من غيره، فدل على أنه لا فرق، وهذا كله ليس بحرام عند الشافعي وآخرين». اهـ.

والحديث المستدل به على التحريم لا يثبت؛ ففي إسناده أبو عبد الرحمن الخراساني إسحاق بن أسيد، قال فيه أبو حاتم: شيخ ليس بالمشهور ولا يشغل به، وقال ابن عدي: مجهول، وقال ابن حبان: يخطئ، وذكر النباتي في ذيل الكامل أن الأزدي قال فيه: منكر الحديث تركوه [تهذيب التهذيب ١ / ١٩٨، ط. مطبعة دائرة المعارف النظامية بالهند]، وقد عَدَّ الذهبي في «الميزان» هذا الحديث من مناكيره [ميزان الاعتدال ٤ / ٥٤٧، ط. دار المعرفة]، وأشار التقي السبكي لتضعيفه في تكملته للمجموع [١٠ / ١٤٥].

ثانيًا: أن التورق المصرفي عقد اشتمل على الأركان والشروط الظاهرية المعتبرة في عقد البيع، مما يلزم منه صحته، فقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «بِعْ الْجَمْعَ بِالدَّرَاهِمِ... الحديث»، يصح الاستدلال به على أن الأصل في العقود هو تحقيق صورتها الشرعية، بعيدًا عن نية المتعاقدين، وأن الأصل أن العبرة في العقود للألفاظ دون المعاني، وعليه فالمعتد به في ذلك هو صيغة العقد وصورته، وليس النيات والقصود، وإذا ثبتت صحة العقد فالأصل أنه يَلزم مِن الصحة الجواز؛ لأن الصِّحَّة هي: موافقة وقوع الفعل ذي الوجهين الشرعَ، وكون الشيء يوافق الشرع يقتضي أنه مأذون فيه، والإذن ينافي المنع الذي هو مُقتَضَى التحريم.

ثالثًا: عقد التورق عقد تدعو إليه الحاجة الآن، وهي حاجة معتبرة، فهو كغيره أحد صيغ التمويل الإسلامي والذي يعد بديلًا عن كثير من المعاملات غير الشرعية في البنك التقليدي، كما أن الحكومات بتطبيق هذا النظام في مصارفها يكون لها قدرة على سد ما يسمى بـ(العجز التجاري)، بدلًا من سده بطرق محرمة شرعًا كأذونات الخزينة مثلًا. وتعليل الجواز بدعوى الحاجة تعليل معتبر، يقول الإمام السرخسي في «المبسوط» [١٥ / ٧٥]: «وحاجة الناس أصل في شرع العقود، فيشرع على وجه ترتفع به الحاجة، ويكون موافقًا لأصول الشرع» اهـ.

بل إن هذه الحاجة لا تنفي التحريم فحسب بل تنفي الكراهة أيضًا التي نص عليها المتأخرون من الشافعية في بيع العينة؛ لأن الكراهة تزول بالحاجة، كما نص على ذلك العلامة السَّفَّاريني في «غذاء الألباب» [١ / ٣٢٣، ١ / ٤٢٠، ٢ / ١٨، ط. مؤسسة قرطبة بمصر].

ولا يقال إن هذه التورق المصرفي المُنَظَّم فيه شبهة التحايل على الحرام، حيث تتضمن تواطؤًا بين الممول والمستورق صراحة أو ضمنًا أو عرفًا يهدف إلى التحايل لتحصيل النقد الحاضر بأكثر منه في الذمة وهو ربا، فالسلعة في التورق غير مقصودة ألبتة، وإنما دخلت لتحليل أخذ نقود عاجلة بنقود آجلة أكثر، فهو حيلة للوصول إلى محرَّم، فلا يجوز. وجوابه ما سبق أن قررناه من أن العبرة في العقود بالظاهر وبالألفاظ، فالنوايا والقصود أمور باطنة؛ لذا فاللفظ هو المعتبر؛ لأنه هو الظاهر المنضبط. يقول الإمام الماوردي في «الحاوي» [٥ / ٦٤٢، ط. دار الفكر] في معرض الرد على من

حرم العِينة: «وأما الجواب عن قولهم: إنه ذريعة إلى الربا الحرام، فغلط، بل هو سبب يمنع من الربا الحرام، وما منع من الحرام كان ندبًا» اهـ.

ولا يقال أيضًا: إن هذا التورق فيه بيع قبل قبض، وهو غير جائز شرعًا؛ لأننا لا نسلم أن القبض لم يحصل، بل هو قد حصل حكمًا بمجرد استلام المشتري للعقد الذي يتيح له مطلق التصرف في المبيع، والمنصوص فيه على الأوصاف التي تعيِّن السلعة؛ إذ القبض في كل شيء بحسبه كما نص عليه فقهاء الشافعية [انظر: حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج ٥ / ٢٩٠، ط. دار الفكر]، والقول بأنه لا بد له من القبض الحقيقي بمعنى الحيازة وإلا لم يصح قبضه لا يعدو إلا أن يكون ضربًا من الخيال وبعيدًا كل البعد عن معاني الشريعة. على أن هذا البيع قد يُكَيَّف على أنه من قبيل بيع العين الغائبة، وهو جائز إذا علم جنسها ونوعها وصفتها؛ لانتفاء الغرر حينئذ. وعليه فإن عقد البيع الأول يتم بين البنك وبين المستورق، ثم يقوم البنك بالوكالة عن المستورق في قبض العين الغائبة ثم في بيعها، فالقبض هنا يحصل فعليًّا عن طريق الوكيل، فلا يكون البيع الثاني بيعًا قبل القبض، ثم إن صعوبة استلام المشتري للسلعة بنفسه أو استحالته أحيانًا لا تقتضي عدم وجودها؛ لإمكان حصول الاستلام بواسطة وكيله، فقد تتوفر في الوكيل أمور وصلاحيات تجعل تعامله مع جهات البيع والشراء أيسر من تعامل موكله المباشر، ومثال ذلك الأعمى يوكل بصيرًا لشراء سلعة واستلامها وبيعها.

فظهر بهذا أن التورق بصورتيه الفقهي والمصرفي جائز، ولكن مع مراعاة الضوابط الآتية:

أولًا: أن يمتلك البائع الأول (المصرف) السلعة قبل أن يبيعها على المستورق (المشتري)؛ للنهي عن بيع ما ليس عند الإنسان؛ فعن حكيم بن حزام -رضي الله عنه- قال: أتيت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقلت: يأتيني الرجل يسألني من البيع ما ليس عندي أبتاع له من السوق ثم أبيعه؟ قال: «لا تبع ما ليس عندك» [رواه الأربعة].

ثانيًا: أن لا يبيع المستورق (المشتري) السلعة إلا بعد قبضها حقيقة أو حكمًا؛ لأنه إذا لم يقبضها لم يكن ملكه مستقرًّا عليها، وقد نهى النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- أن تُبَاع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم [رواه أبو داود]، وقال لحكيم بن حزام -عندما قال له: يا رسول الله إني أشتري بيوعًا فما يحل لي منها وما يحرم علي؟-: «إذا اشتريت بيعًا فلا تَبِعْهُ حتى تقبضه» [رواه أحمد]، ويجوز في ذلك أن يوكِّل المستورق -كما سبق تقريره-.

ثالثًا: أن تكون السلعة المباعة حالَّة غير مؤجلة، لئلا يلزم بيع الكالئ بالكالئ وقد روى ابن عمر -رضي الله عنهما- أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- نهى عن بيع الكالئ بالكالئ [رواه الدارقطني بإسناده ضعيف، لكنْ قال الإمام أحمد: ليس في هذا حديث يصح لكنَّ إجماع الناس على أنه لا يجوز بيع دين بدين]، وقد فُسِّر بيع الكالئ بالكالئ بأنه بيع الدَّين بالدَّين، والله سبحانه وتعالى أعلم.

الإيجار القديم

السؤال

اطلعنا على الطلب المقدم والمتضمن السؤال عن: الحكم الشرعي في امتداد عقد الإيجار لورثة مستأجري وحدات سكنية في عقار تَمَّ تأجيرها في أوائل عام ١٩٦٠م، وعام ١٩٧٠م، علمًا أن من المستأجرين من توفي ومنهم من لا يقيم في العين المؤجرة.

الجواب

الإجارة شرعًا هي: عقد على منفعة مقصودة معلومة قابلة للبذل والإباحة بعوض معلوم. [أسنى المطالب لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري ٢ / ٤٠٣، ط. دار الكتاب الإسلامي].

وعرف القانون المدني المصري الإيجار في مادته رقم (٥٥٨) بأنه: «عقد يلتزم المؤجر بمقتضاه أن يمكِّن المستأجر من الانتفاع بشيء معين مدة معينة لقاء أجر معلوم».

وعقد الإيجار له قوانين تُنَظِّمه، ومن هذه القوانين: قوانين إيجار الأماكن، والتي جاءت في الأصالة مرادًا بها مواجهة أزمة المساكن التي ظهرت منذ بدء الحرب العالمية الثانية، حيث توقفت حركة البناء في مصر وبخاصة تشييد المساكن بسبب انقطاع ورود مواد البناء الأولية، وتزامن مع هذا توافد جموع كبيرة من جيوش الحلفاء وما يتبعها من موظفين مدنيين، وكذلك جماعات من المهاجرين الذين أَتَوا من بلاد اجتاحتها جيوش الأعداء، ثم

انتقال عدد كبير من أهل الريف إلى المدن بسبب وفرة الأعمال التي صحبت وجود هذه الجموع الوافدة، فأصبح الحصول على مسكن أمرًا عزيزًا، وبدأ الملّاك في التنبيه على المستأجرين بإخلاء الأماكن المؤجرة عند انتهاء مدد عقودهم أو بمضاعفة أجرة الأماكن القائمة أو بالمغالاة في أجرة الأماكن المستحدثة، فخشي ولي الأمر ساعتها أن يشتط الملَّاك في ذلك فيزيدوا أزمة المساكن تفاقمًا. فأصدر في ظل الأحكام العرفية أمرًا عسكريًّا رقم (١٥١) لسنة ١٩٤١م وغَلَّ به يد الملاك عن زيادة إيجارات المساكن إلا في حدود ضئيلة، وقرر امتداد العقود الجارية بعد انتهاء مدتها امتدادًا تلقائيًّا إلى حين صدور أوامر أخرى، ثم عدله الحاكم العسكري بعدة تعديلات، ثم استبدل به الأمر رقم (٣١٥) لسنة ١٩٤٢م، ثم استبدل بهذه الأحكام جميعًا الأمر رقم (٥٩٨) الصادر في ١١ يوليو سنة ١٩٤٥م، ثم عدله تعديلا يسيرًا بالأمر رقم (٦٠٤) الصادر في ٣١ يوليو سنة ١٩٤٥م.

وعند إلغاء الأحكام العرفية صدر المرسوم بقانون رقم (٩٧) لسنة ١٩٤٥م وقرر استمرار العمل بالأحكام الواردة بالأمر رقم (٥٩٨) المعدل بالأمر رقم (٦٠٤) لمدة سنة واحدة حتى يمكن استصدار قانون ينظم العلاقة بين المؤجرين والمستأجرين بعد انتهاء السنة، فلم يتم إنجازه في المدة المضروبة، فصدر مرسوم بقانون رقم (١٤٠) لسنة ١٩٤٦م متضمنًا الأحكام التي كان يراد تضمينها في القانون، واستمر العمل بهذا المرسوم إلى أن صدر القانون رقم (١٢١) لسنة ١٩٤٧م، ثم أعقبه القانون رقم (٥٢) لسنة ١٩٦٩م، والذي استبدل بالقانون رقم (٤٩) لسنة ١٩٧٧م، ثم عُدِّل هذا

الأخير بمقتضى القانون رقم (١٣٦) لسنة ١٩٨١م. فالمقصود بقوانين إيجار الأماكن هي القوانين السابقة، كلٌّ خلال مدة سريانه.

وقوانين إيجار الأماكن المعمول بها حاليًّا هما: القانون رقم (٤٩) لسنة ١٩٧٧م، والقانون (١٣٦) لسنة ١٩٨١م، وهذان القانونان هما ما اصطلح عليه الناس الآن بالقانون القديم.

وهذه القوانين جاءت ببعض الأحكام الخاصة التي تنطوي على الخروج على القواعد العامة لعقد الإيجار الواردة في القانون المدني، وقد وُضعت هذه القوانين في الأصالة بهدف توفير المسكن بأجرة معقولة من جهة، وتوفير الاستقرار في المسكن ببقاء العقد ما دام المستأجر قائمًا بالتزاماته من جهة أخرى، واعتبرها المقنن أحكامًا آمرة متعلقة بالنظام العام.

ثم صدر بعد ذلك القانون رقم (٤) لسنة ١٩٩٦م وقرر خضوع عقود إيجار الأماكن للقانون المدني وعدم خضوعها لأحكام قوانين إيجار الأماكن رقمي (٤٩) لسنة ١٩٧٧م، و(١٣٦) لسنة ١٩٨١م، وذلك في خصوص العقود التي تُبرَم اعتبارًا من تاريخ العمل بالقانون رقم (٤) لسنة ١٩٩٦م، وهذا القانون الأخير هو ما اصطلح عليه الناس الآن بالقانون الجديد، أما عقود الإيجار المبرمة قبل هذا التاريخ فإنها تظل خاضعة للقوانين القديمة طوال مدة سريان هذه العقود.

وامتداد عقد الإيجار من الأحكام التي فرضها القانون المصري القديم، ومفهوم الامتداد هنا هو أن عقد الإيجار لا ينقضي بانتهاء مدته العَقدية، بل يمتد تلقائيًّا وبحكم القانون إلى مستفيدين معينين منصوص عليهم في القانون.

وقد فرض القانون المصري امتداد عقود الإيجار إلى مدة غير محددة ودون حاجة إلى توافق إرادة المتعاقدين على ذلك بنصوص آمرة تتعلق بالنظام العام. ولا ينتهي إلا وفقًا للأحوال المنصوص عليها في القانون، وذلك الحكم يسري على ما أبرم من العقود قبل قانون ١٩٩٦م الذي سبقت الإشارة إليه.

وإذا كان المستأجر الأصيل هو أول المستفيدين بهذا الامتداد فقد حَدَّد القانون أيضًا مستفيدين آخرين بامتداد عقد الإيجار في حالة وفاة الأصيل أو تركه للعين المستأجرة، وحَصَرَهم في عَدَدٍ محدودٍ مِن الأقارب؛ وقد جاء في المادة (٢٩) مِن قانون (٤٩) لسنة ١٩٧٧م بشأن إيجار الأماكن أنه: «لا ينتهي عَقدُ إيجار المَسكَن بوفاة المستأجر أو تركِه العَينَ إذا بقي فيها زوجُه أو أولادُه أو أيٌّ مِن والديه الذين كانوا مقيمين معه حتى الوفاة أو الترك... وفي جميع الأحوال يلتزم المؤجر بتحرير عقد إيجار لمن لهم حقٌّ في الاستمرار في شَغل العين، ويُلزَم هؤلاء الشاغلون بطريق التضامن بكافة أحكام العقد».

فيُعلَم مِن هذه المادة أنه يستفيد مِن الامتداد كلٌّ مِن: الزوجين، والأولاد الذكور والإناث، والوالدَين الذين كانوا يقيمون مع المستأجر في تاريخ الوفاة أو الترك.

وهؤلاء الأقارب جميعًا يستفيدون مِن الامتداد القانوني، ولم يَرِد في النصوص القانونية ما يفيد أنه يُتَدَرَّج في بقائهم، بل يثبت الامتداد لصالحهم مجتمعين، كما كانوا مستفيدين جميعًا بالإقامة قبل الوفاة أو الترك، فيشتركون

جميعًا أيضًا بعد الوفاة أو الترك في الانتفاع بكامل العين، فإذا ما ترك أحدُهم الإقامة بالعين خلص الحق للآخرين.

والمقصود بالإقامة المذكورة في المادة السابقة هو الإقامة المستقرة المعتادة المستمرة حتى الوفاة أو الترك؛ بحيث تكون نية المقيم منصرفة إلى أن يجعل من هذا المسكن مراحه ومغداه؛ فلا يعوِّل على مأوى ثابت ودائم سواه، فتخرج بذلك الإقامة العَرَضِيّة والعابرة المؤقتة مهما استطالت، أيًّا كان الباعث عليها والداعي لها.

وكذلك لم يشترط القانون في الزوجين والأولاد والوالدَين استمرارَ الإقامة مدة معينة، بل يكفي مُجَرَّد الإقامة المستقرة وقت الوفاة أو الترك.

ومنه يُعلَم أيضًا أنه لا يَلزم أن يكون المستفيد وارثًا، إذ قد يتمتع بحق الامتداد ويقوم به مانع من موانع الإرث، وكذلك لا يلزم أن يكون كل وارث مستفيدًا، بل قد لا يكون مِن حق الوارث البقاء إذا لم تتوفر لديه شروط المادة (٢٩).

وهذه القوانين والنظم هي مِن المسائل الخاضعة لما يراه ولي الأمر مِن المصلحة الراجحة، فيَسُنّ القانونَ المنظِّمَ لها بما يتناسب مع المصلحة العامة، والمصلحة هنا تنسجم مع كون المسكن ذا طابع عائلي غالبًا؛ حيث يتعاقد عليه المستأجر ليسكن فيه مع أسرته، وهؤلاء الأقارب المعينون هم الذين يعيشون في كنف المستأجر، ومنهم تتكون الأسرة في كثير من الأحيان.

وقد تقرر في قواعد الشرع أنَّ تصرف ولي الأمر على الرعية مَنوطٌ بالمصلحة، وأنَّ وليَّ الأمر له سُلطة تقييد المباح، والمقصود بالتقييد هنا

أنَّ ولي الأمر له الحق في اختيار أحد الأمرين: الفعل أو الترك لأحد أفراد المباح الذي يجوز فعله أو تركه ابتداء، ثم إلزام الناس بهذا الاختيار بمقتضى الصلاحية التي أعطاها له الشرع.

وأصل هذا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، قال العلامة ابن عاشور في تفسيره «التحرير والتنوير» [٥ / ٩٧، ٩٨، ط. الدار التونسية للنشر]: «أولو الأمر مِن الأمّة ومِن القوم هم الذين يُسنِد الناسُ إليهم تدبير شؤونهم ويعتمدون في ذلك عليهم، فيصير الأمر كأنّه مِن خصائصهم... فأولو الأمر هنا هم مَن عدا الرسول مِن الخليفة إلى والي الحسبة، ومِن قواد الجيوش، ومِن فقهاء الصحابة والمجتهدين، إلى أهل العلم في الأزمنة المتأخِّرة، وأولو الأمر هم الذين يُطلَق عليهم أيضًا أهل الحل والعقد» اهـ.

وروى الشيخان عن عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: «السمعُ والطاعةُ على المَرءِ المُسلِم فيما أَحَبَّ وكَرِه، ما لم يؤمَر بمعصيةٍ، فإذا أُمِرَ بمعصيةٍ فلا سَمعَ ولا طاعَةَ».

وروى الترمذي -وأصله في صحيح مسلم- عن وائل بن حُجر -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- سأله رجل فقال: أرأيتَ إن كان علينا أمراء يمنعونا حقنا ويسألونا حقهم؟ فقال رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-: «اسمعوا وأطيعوا؛ فإنما عَلَيهم ما حُمِّلوا وعَلَيكُم ما حُمِّلتُم».

وروى أبو داود عن سمرة بن جندب -رضي الله عنه- أنه كانت له عضد من نخل في حائط رجل من الأنصار، قال: فكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذى

به ويشق عليه، فطلب إليه أن يبيعه فأبى، فطلب إليه أن يناقله فأبى، فأتى النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-، فذكر ذلك له، فطلب إليه النبي -صلى الله عليه وسلم- أن يبيعه، فأبى، فطلب إليه أن يناقله، فأبى، قال: «فهبه له، ولك كذا وكذا» أمرًا رغبه فيه، فأبى، فقال: «أنت مضار» فقال رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- للأنصاري: «اذهب فاقلع نخله». وهذا الحديث أصل في جواز تدخل ولي الأمر في تقييد حرية المالك في التصرف في ملكه إذا رأى المصلحة في ذلك.

وروى الحافظ البيهقي في سننه الكبرى وابن أبي شيبة في مصنفه -واللفظ له- أنَّ حُذيفة ابن اليَمَان -رضي الله عنه- تزوج امرأةً يهودية، فكتب إليه عمر أن خلِّ سبيلها، فكتب إليه: «إن كانت حرامًا خليتُ سبيلها»، فكتب إليه: «إني لا أزعم أنها حرام، ولكني أخاف أن تعاطَوْا المومسات منهن».

فهذا عمر -رضي الله عنه- قد قَيَّد الزواج من الكتابيات في زمنه بالمنع لَمّا خشي أن يتساهل الناس في تحري الزواج مِن العفيفات منهن، وهذا الصنيع منه ليس تحريمًا للحلال، بل تقييدًا للمباح للمصلحة العامة.

وأصرح منه ما رواه الأزرقي في «أخبار مكة» [٢ / ٦٩، ط. دار الأندلس ببيروت] أنه لَمَّا ضاق المسجد الحرام على الناس عمد عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- إلى الدور المحيطة به فاشتراها من أصحابها وهدمها لتوسعة المسجد، فلما أبى بعضهم أن يأخذ الثمن وتمنَّع مِن البيع وُضِعَت أثمانها في خزانة الكعبة حتى أخذوها بعد، وقال لهم عمر: «إنما نَزَلتم على الكعبة فهو فناؤها، ولم تَنزِل الكعبةُ عليكم»، وهذه الواقعة نَصٌّ في جواز تدخل ولي

الأمر في الملكية الفردية، ولا شك أن إلزام المالك بمدِّ عقد الإيجار أخف مِن إجباره على بيعه.

وقد نَصّ العلماء على هذا المعنى؛ مِن ذلك ما جاء في كتب السادة الشافعية مِن أن ولي الأمر إذا أمر بمستحب أو مكروه أو مباح وَجَب فعله؛ قال الإمام ابن حجر الهيتمي في فتاواه الفقهية [١ / ٢٧٨، ط. المكتبة الإسلامية]: «قولهم: تجب طاعة الإمام فيما يأمر به وينهى عنه ما لم يخالف حكمَ الشرع. والظاهر أن مرادهم بمخالفة حكم الشرع: أن يأمر بمعصية أو ينهى عن واجب، فشمل ذلك المكروه، فإذا أمر به وجب فعله؛ إذ لا مخالفة حينئذ. ثم ظاهر كلامهم أن الصدقة تصير واجبة إذا أمر بها، وهو كذلك، لكن يتحقق الوجوب بأقل ما ينطلق عليه اسم الصدقة، كما هو ظاهر» اهـ.

وأما ما يذكره بعض الناس من أن هذا القانون مخالف للشريعة، وأن العقد المبرم بموجبه عقد باطل؛ بدعوى أن عقد الإيجار في الشريعة لا يصح تأبيده بالإجماع، وأنه لا بد فيه من تحديد المدة، فليس صحيحًا؛ أما كون عقد الإيجار لا يصح تأبيده فهو صحيح، وهو المستقِر في معتمدات المذاهب الأربعة المتبعة؛ فالإجارة بيع للمنافع، والبيع لا يصح إلا في معلوم القدر، فكان تقدير المدة وسيلة لمعرفة مقدار المنفعة؛ لأنها لا تتصور إلا واقعة في زمن؛ لأنها توجد شيئًا فشيئًا. [انظر: المهذب للشيرازي ٢ / ٢٤٦، ط. دار الكتب العلمية، المغني ابن قدامة ٥ / ٢٥١، ط. دار إحياء التراث العربي]، ولكنَّ معنى أن يكون الشيء مؤبدًا: أن يستمر إلى آخر الدهر ونهاية الأوقات

[راجع: تاج العروس للزبيدي ٧ / ٣٧١، ٣٧٢، ط. دار الهداية، الكليات للكفوي ص: ٣٢، ط. مؤسسة الرسالة]. وعقد الإيجار الواقع تحت سلطان القانون القديم ليس كذلك؛ لأنه وإن طالت مدته فهو في النهاية مؤقت بحياة من تقرر لهم الامتداد القانوني ثم يصير صاحبه حرًّا في التصرف في العين المؤجرة بعد ذلك.

على أن القول إن وجوب تحديد المدة في عقد الإيجار أمر مجمع عليه محل توقف؛ إذ قد نقلت بعض كتب الفقه عن الإمام الشافعي أنه صَحَّح في قول له الإجارةَ مؤبدةً؛ معللا بأن بيع المنافع كبيع الأعيان. [انظر: تبيين الحقائق للزيلعي ٥ / ١٠٦، ط. بولاق، درر الحكام شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر ١ / ٥٠٥، ط. دار الجيل].

ومعلوم أن قضية المساكن المحكومة بقانون الإيجار القديم قضية قد عمت بها البلوى؛ حيث إنها تمس عددًا كبيرًا جدًّا من الأفراد والأُسَر، والقول ببطلان عقود هؤلاء -التي يصححها لهم القانون، وأن بقاءهم في بيوتهم هذه بقاءُ غصبٍ لا يَحِل لهم ولا يجوز- هو مجازفةٌ لا يُقدِم عليها فقيه، والفقيه هو من يَسعى لتصحيح عقود الناس ومعاملاتهم ما دام قد وُجِد وَجهٌ شرعي لذلك.

وعليه فإن الامتداد الذي حَكَمت به قوانين إيجار الأماكن المعمول بها في الديار المصرية في خصوص العقود التي أُبرمت قبل تاريخ العمل بالقانون رقم (٤) لسنة ١٩٩٦م لا يتنافى مع أحكام الشرع الشريف، بل هو

مسألة تخضع لحسابات المصالح والمفاسد التي يراها ولي الأمر، ومن حقه تنظيمها باللوائح والقوانين التي يراها مناسبة، وله إعادة النظر فيها مرة ثانية وتعديلها بما يتواءم والمستجداتِ على حياة الناس بما يحافظ على التوازن المطلوب ولا يخل بالأمن المجتمعي، والله سبحانه وتعالى أعلم.

امتداد عقد الإيجار

السؤال

شقة إيجار بمدينة نصر باسم والدي من سنة ١٩٧٢م، توفي الوالد سنة ١٩٩٨م وترك في العين: الزوجة، وأنا، والأخت الصغرى، وأختًا أخرى تزوجت بعد وفاته بـ ٨ شهور وانتقلت إلى بيت زوجها، أما باقي الإخوة، وهم: أخ وأخت متزوجان ومستقلان عنا مِن قبل وفاة الوالد. السؤال عن هذه الشقة: أراد صاحب العقار هدمه وإخلاء مَن فيه في مقابل مبلغ ٥٠٠٠٠٠ جنيه، من له حق في هذا المبلغ، وإذا تم شراء شقة تمليك فباسم مَن تُكتَب؟ مع العلم أني سأتزوج بعد حوالي ثلاثة أشهر.

الجواب

عقد الإيجار له قوانين تُنَظِّمه، وهذه القوانين منها ما يتعلق بما يسمى بـ«امتداد عقد الإيجار»؛ ومفهوم الامتداد هنا هو أن عقد الإيجار لا ينقضي بانتهاء مدته العَقدية، بل يمتد تلقائيًّا وبحكم القانون إلى مستفيدين معينين منصوص عليهم في القانون.

وقد فرض القانون المصري امتداد عقود الإيجار إلى مدة غير محددة، ودون حاجة إلى توافق إرادة المتعاقدين على ذلك بنصوص آمرة تتعلق بالنظام العام.

وقد حَدَّد القانون المستفيدين بامتداد عقد الإيجار في عَدَدٍ محدودٍ مِن الأقارب؛ وقد جاء في المادة (٢٩) مِن قانون (٤٩) لسنة ١٩٧٧م بشأن إيجار

الأماكن أنه: «لا ينتهي عَقدُ إيجار المَسكَن بوفاة المستأجر أو تركِه العَينَ إذا بقي فيها زوجُه أو أولادُه أو أيٌّ مِن والديه الذين كانوا مقيمين معه حتى الوفاة أو الترك... وفي جميع الأحوال يلتزم المؤجر بتحرير عقد إيجار لمن لهم حقٌّ في الاستمرار في شَغل العين، ويُلزَم هؤلاء الشاغلون بطريق التضامن بكافة أحكام العقد».

فيُعلَم مِن هذه المادة أنه يستفيد مِن الامتداد كلٌّ مِن: الزوجين، والأولاد الذكور والإناث، والوالدَين الذين كانوا يقيمون مع المستأجر في تاريخ الوفاة أو الترك.

وهؤلاء الأقارب جميعًا يستفيدون مِن الامتداد القانوني، ولم يَرِد في النصوص القانونية ما يفيد أنه يُتَدَرَّج في بقائهم، بل يثبت الامتداد لصالحهم مجتمعين، كما كانوا مستفيدين جميعًا بالإقامة قبل الوفاة أو الترك، فيشتركون جميعًا أيضًا بعد الوفاة أو الترك في الانتفاع بكامل العين، فإذا ما ترك أحدُهم الإقامة بالعين خلص الحق للآخرين.

والمقصود بالإقامة المذكورة في المادة السابقة هو الإقامة المستقرة المعتادة المستمرة حتى الوفاة أو الترك؛ بحيث تكون نية المقيم منصرفة إلى أن يجعل من هذا المسكن مراحه ومغداه؛ فلا يعوِّل على مأوى ثابت ودائم سواه، فتخرج بذلك الإقامة العَرَضِيّة والعابرة المؤقتة مهما استطالت، أيًّا كان الباعث عليها والداعي لها.

وكذلك لم يشترط القانون في الزوجين والأولاد والوالدَين استمرارَ الإقامة مدة معينة، بل يكفي مُجَرَّد الإقامة المستقرة وقت الوفاة أو الترك.

ومنه يُعلَم أيضًا أنه لا يَلزم أن يكون المستفيد وارثًا، إذ قد يتمتع بحق الامتداد ويقوم به مانع من موانع الإرث، وكذلك لا يلزم أن يكون كل وارث مستفيدًا، بل قد لا يكون مِن حق الوارث البقاء إذا لم تتوفر لديه شروط المادة «٢٩».

وهذه القوانين والنظم هي مِن المسائل الخاضعة لما يراه ولي الأمر مِن المصلحة الراجحة، فيَسُنّ القانون المنظِّم لها بما يتناسب مع المصلحة العامة، والمصلحة هنا تنسجم مع كون المسكن ذا طابع عائلي غالبًا؛ حيث يتعاقد عليه المستأجر ليسكن فيه مع أسرته، وهؤلاء الأقارب المعينين هم الذين يعيشون في كنف المستأجر، ومنهم تتكون الأسرة في كثير من الأحيان.

وقد تقرر في قواعد الشرع أنَّ تصرف ولي الأمر على الرعية مَنوطٌ بالمصلحة، وأنّ وليّ الأمر له سُلطة تقييد المباح، والمقصود بالتقييد هنا أنَّ ولي الأمر له الحق في اختيار أحد الأمرين: الفعل أو الترك لأحد أفراد المباح الذي يجوز فعله أو تركه ابتداء، ثم إلزام الناس بهذا الاختيار بمقتضى الصلاحية التي أعطاها له الشرع.

وأصل هذا قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ [النساء: ٥٩]، قال العلامة ابن عاشور في تفسيره: «أولو الأمر مِن الأمَّة ومِن القوم هم الذين يُسنِد الناسُ إليهم تدبير شؤونهم ويعتمدون في ذلك عليهم، فيصير الأمر كأنَّه مِن خصائصهم... فأولو الأمر هنا هم مَن عدا الرسول مِن الخليفة إلى والي الحسبة، ومِن قواد الجيوش، ومِن فقهاء الصحابة والمجتهدين إلى أهل العلم في الأزمنة المتأخّرة، وأولو

الأمر هم الذين يُطلَق عليهم أيضًا أهل الحلّ والعقد».اهـ. (٥ / ٩٧، ٩٨، ط. الدار التونسية للنشر).

وروى الشيخان عن عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: «**السمعُ والطاعةُ على المَرءِ المُسلِم فيما أَحَبّ وكَرِه ما لم يؤمَر بمعصيةٍ، فإذا أُمِرَ بمعصيةٍ فلا سَمعَ ولا طاعَة**».

وروى الترمذي -وأصله في صحيح مسلم- عن وائل بن حُجر -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-، سأله رجل فقال: «**أرأيتَ إن كان علينا أمراء يمنعونا حقنا ويسألونا حقهم؟ فقال رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-: اسمعوا وأطيعوا؛ فإنما عَلَيهم ما حُمِّلوا وعَلَيكُم ما حُمِّلتُم**».

وروى الحافظ البيهقي في سننه الكبرى وابن أبي شيبة في مصنفه -واللفظ له- أنَّ حُذيفة بن اليَمَان -رضي الله عنه- تزوج امرأةً يهودية، فكتب إليه عمر أن خلِّ سبيلها، فكتب إليه: إن كانت حرامًا خليتُ سبيلها. فكتب إليه: إني لا أزعم أنها حرام، ولكني أخاف أن تعاطَوْا المومسات منهن.

فهذا عمر -رضي الله عنه-، قد قَيَّد الزواج من الكتابيات في زمنه بالمنع لَمَّا خشي أن يتساهل الناس في تحري الزواج مِن العفيفات منهن، وهذا الصنيع منه ليس تحريمًا للحلال، بل تقييدًا للمباح للمصلحة العامة.

وأصرح منه ما رواه الأزرقي في أخبار مكة أنه لَمّا ضاق المسجد الحرام على الناس عمد عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- إلى الدور المحيطة به فاشتراها من أصحابها وهدمها لتوسعة المسجد، فلمَّا أبى بعضهم أن يأخذ الثمن وتمنع مِن البيع وضعت أثمانها في خزانة الكعبة حتى أخذوها بعد،

وقال لهم عمر: «إنما نَزَلتم على الكعبة فهو فناؤها، ولم تَنزِل الكعبةُ عليكم»، وهذه الواقعة نَصٌّ في جواز تدخل ولي الأمر في الملكية الفردية، ولا شك أن إلزام المالك بمدِّ عقد الإيجار أخف مِن إجباره على بيعه.

وقد نَصّ العلماء على هذا المعنى؛ مِن ذلك ما جاء في كتب السادة الشافعية مِن أن وليّ الأمر إذا أمر بمستحب أو مكروه أو مباح وَجَب فعله؛ قال الإمام ابن حجر الهيتمي في فتاواه الفقهية [١ / ٢٧٨، ط. المكتبة الإسلامية]: «قولهم: تجب طاعة الإمام فيما يأمر به وينهى عنه ما لم يخالف حكم الشرع. والظاهر أن مرادهم بمخالفة حكم الشرع: أن يأمر بمعصية أو ينهى عن واجب، فشمل ذلك المكروه، فإذا أمر به وجب فعله؛ إذ لا مخالفة حينئذ. ثم ظاهر كلامهم أن الصدقة تصير واجبة إذا أمر بها، وهو كذلك، لكن يتحقق الوجوب بأقل ما ينطلق عليه اسم الصدقة، كما هو ظاهر». اهـ.

أما بخصوص تقاضي المستأجر مبلغًا ماليًّا مِن المالك المؤجر نظير التنازل عن عقد الإيجار الساري، وهو ما يسميه الناس الآن بـ «خلوّ الرجل» أو «بدل الخلو» أو «الفروغ» أو «بيع المفتاح» فلا مانع منه شرعًا إذا اتفق الطرفان على المبلغ المدفوع؛ لأنه من باب بيع المنافع، وحقيقة الإجارة تمليك المنفعة بعوض، فكأن المستأجر يتنازل عن حقه في المنفعة نظير المقابل المعيَّن؛ قال القرافي في كتابه الفروق في الفرق الثلاثين بين قاعدة تمليك الانتفاع وبين قاعدة تمليك المنفعة [١ / ١٨٧، ط. عالم الكتب]: «أما مالك المنفعة فكمن استأجر دارًا أو استعارها فله أن يؤاجرها مِن غيره، أو يُسكنه بغير عِوَض ويتصرّف في هذه المنفعة تَصَرُّف الملاك في أملاكهم

على جري العادة على الوجه الذي ملكه، فهو تمليكٌ مُطلقٌ في زمن خاص حسبما تناوله عقدُ الإجارة أو أشهدت به العادة في العارية، فمن شهدت له العادة في العارية بمدة كانت له تلك المدة ملكًا على الإطلاق يتصرف كما يشاء بجميع الأنواع السائغة في التصرف في المنفعة في تلك المدة، ويكون تمليك هذه المنفعة كتمليك الرقاب». اهـ.

وقال إمام المالكية في زمانه الشيخ محمد عِلِّيش في شرحه [لمختصر خليل ٧ / ٤٩٣، ط. دار الفكر]: «(قاعدة): مَن مَلَك المنفعة فله المعاوضة عليها وأخذ عوضها، ومَن ملك الانتفاع بنفسه فقط، فليس له المعاوضة عليها ولا أخذ عوضها؛ كساكن المدرسة والرباط والجالس في المسجد أو في الطريق، فليس لأحد إيجار مكانه مِن المسجد أو المدرسة أو الرباط أو الطريق؛ لأنه لم يملك منفعته، بل مَلك انتفاعه بنفسه فقط». اهـ.

وقد أفتى بذلك جمعٌ مِن علماء المالكية؛ ولبعض المتأخرين مِنهم رسالةٌ بعنوان: (جملة تقارير وفتاوى في الخلوات والإنزالات عند التونسيين)؛ لمفتي المالكية بتونس الشيخ إبراهيم الرياحي م. ١٢٦٦هـ، والشيخ محمد بيرم الرابع التونسي، ومفتي المالكية الشيخ الشاذلي بن صالح باس، والشيخ محمد السنوسي قاضي تونس، يقررون فيها جواز المعاوضة عن الخلوات؛ عملًا بالعرف والعادة؛ ولأن المستأجر يملك المنفعة فله أن يتنازل عنها بعوض كالإجارة، وبغير عوض كالإعارة، وقد نقل البناني فتوى الفاسِيِّين بجواز بيع الخلو. وقال الشيخ محمد بيرم: «وما أشبه الخلو بالمغارسة، غير أن الخلو لا تحصل به ملكية الرقبة لتعلقه بالمنفعة».

وألّف أيضًا الشيخ أحمد الفيومي الغرقاوي مِن متأخري المالكية رسالة أخرى بعنوان: «التنبيه بالحسنى في منفعة الخلو والسكنى في تحقيق مسألة الخلوّ بالعين المؤجرة للسكنى»، وتعرَّض لهذه المسألة الشيخ عِلِّيش في فتاواه: «فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك» [٢ / ٢٥٠، ط. دار المعرفة] ونقل مواضع مطولة من رسالة الغرقاوي المذكورة.

وجاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة رقم (٦) لعام ١٤٠٨هـ الموافق ١٩٨٨م ما نَصُّه: «إذا تَمَّ الاتفاق بين المالك وبين المستأجر أثناء مدة الإجارة على أن يدفع المالك إلى المستأجر مبلغًا مقابل تخليه عن حقه الثابت بالعقد في ملك منفعة بقية المدة، فإن بدل خلو الرَّجل هذا جائزٌ شرعًا؛ لأنه تعويض عن تنازل المستأجر برضاه عن حقه في المنفعة التي باعها للمالك». اهـ.

على أنه ينبغي أن يُعلَم أن هذا المبلغ المُحَصَّل مِن المؤجر لا يقسم بين المنتفعين بامتداد عقد الإيجار قسمة الإرث؛ لأن الشقة المؤجرة لا تدخل ضمن تركة المستأجر عند وفاته، ولم يكن هذا المال داخلا في ملكه وقت وفاته، فيوَزَّع بين جميعهم بالسوية؛ لتساويهم جميعًا في سبب استحقاق هذا المال الذي آل إليهم عن طريق التنازل عن عقد الإيجار.

وعليه وفي واقعة السؤال: فإن المستفيدين من امتداد عقد الإيجار هم: الزوجة والثلاث أخوات اللاتي كن موجودات في العين المؤجرة عند وفاة الأب ما دامت قد تحققت فيهن الإقامة بمعناها الذي قد بيناه سابقًا، ولا حرج عليهن في أن يتقاضَين مِن مالك العقار مبلغًا متفقًا عليه بين الأطراف

نظير تنازلهن عن عقد الإيجار وإخلاء العين، ويكون هذا المبلغ حقًّا خالصًا لهن دون أخيهن وأختهن اللذَين قد تزوجا واستقلا قبل وفاة والدكم، ويوزع هذا المبلغ عليكن بالسوية، وإذا اتفقتن على شراء شقة تمليك به فإنها تكتب باسمكن جميعًا. هذه هي الحقوق، أما إذا أردتن استرضاء أخيكن وأختكن المذكورَين؛ بأن تتنازل كلُّ واحدة منكنّ عن شيء مِن حصتها؛ صلة للأرحام وجبرانًا للخواطر، فهو أمر حَسَنٌ محمودٌ تؤجرن عليه ويبقى لكن في العاقبة، على أن يكون ذلك بالتراضي والتسامح لا بالجبر والقهر، هذا إذا كان الحال كما ورد بالسؤال، والله سبحانه وتعالى أعلم.

المحتويات

من أحكام الزكاة.. ٥

الزكاة للزواج.. ٧

تأخير زكاة الفطر.. ٢٤

تحري الإعطاء في زكاة الفطر.. ٢٨

جمع التبرعات بنسبة منها.. ٣٢

إسقاط الدين عن الفقير واحتسابه من الزكاة.. ٣٨

دفع الزكاة والصدقات والنذور كديات بدلًا من القصاص ٤٢

زكاة حلي الجواهر النفيسة.. ٤٨

زوال الوصف المعتبر في آخذ الزكاة وما يترتب عليه............ ٥٢

قضاء دين الميت من الزكاة ٥٩

من هم العاملون على الزكاة؟ ٦٤

من أحكام الصيام ٦٩

مصطلح: «الصيام الواجب» ٧١

تعيين النية في الصيام عند اختلاف جنس الصيام ٧٧

الإفطار لعملية جراحية غير مستعجلة ٨٠

الحساب الفلكي واختلاف المطالع.. ٨٥

ابتلاع الصائم للنخامة في نهار رمضان ١٤٢

استعمال أدوية إيقاف الحيض للصوم.. ١٤٧

متى يحل للمسافر الفطر؟.. ١٥٢

إفساد الصوم بالجماع في نهار رمضان ١٥٥

نسيان مريض «ألزهايمر» وأثره على الصوم ١٦٠

وقت إفطار الصائم في الطائرة ١٦٥

أقل مدة الاعتكاف ١٧٠

الاعتكاف في غير المساجد الثلاثة ١٧٨

من أحكام الحج والعمرة ١٨٩

فضل مكة وشرف قبر الرسول ﷺ ١٩١

حج الأنبياء وأقوامهم ١٩٦

الاقتراض للحج من خلال صندوق مصرفي ٢٠١

تعارض الحج مع تزويج الابن ٢١٠

الحج عن المتوفى ٢٢٠

استعمال الصابون المعطر للمحرم ٢٢٤

استلام المحرم الحجر أو مسه الكعبة إذا رأى عليهما أثر الطيب .. ٢٢٨

لبس الكمامة الطبية للمحرم ٢٣٣

انتقاض الوضوء أثناء الطواف ٢٣٧

قطع الطواف للصلاة المكتوبة ٢٤٣

ذبح هدي التمتع قبل يوم النحر ٢٤٧

من أحكام الذبائح والأضحية والعقيقة ٢٥٣

اشتراك غير المسلم في الأضحية ٢٥٥

الاشتراك في الأضحية ٢٥٧

تحديد السن في الأضحية ٢٦١

تسمية غير الذابح ٢٦٧

حكم أخذ المضحي من شعره وأظفاره بعد دخول شهر ذي الحجة ٢٧٢
حكم ذبيحة رجب ٢٧٦
قيام الجد بالعقيقة.. ٢٧٩
هل الأب هو المُطَالَب حصرًا بالعقيقة عن ولده؟.................. ٢٨٤
من أحكام الذكر والدعاء ٢٨٧
الذكر الجماعي ٢٨٩
الصلاة على النبي من النصراني.. ٣٠٦
المدائح النبوية.. ٣٠٩
ذكر الله بالاسم المفرد ٣١٦
مسح الوجه باليدين بعد الدعاء في الصلاة وغيرها ٣٢٤
من أحكام المعاملات.. ٣٢٩
العقود المستحدثة ٣٣١
شرط البائع إبراءه من العيوب قبل البيع ٣٣٦
إغلاق المحال التجارية في وقت صلاة الجمعة...................... ٣٤٣
التعامل مع من أكثر ماله حرام.. ٣٤٨
شراء بضائع الجمارك.. ٣٦٠
الفرق بين السلم والاستصناع وبيع ما ليس عند الإنسان ٣٦٦
بيع الهرة ٣٧٣
بيع الوفاء ٣٨٢
عمل مكاتب للسمسرة.. ٣٨٧

الاحتكار ٣٩١
احتكار الوكيل لعقود التوريد ٤٠٠
الفوائد بين البنكية والرِّبا ٤٠٥
التمويل بصيغة: "إجارة الخدمات أو الأعمال" ٤١٤
جريان الربا في الشخصية الاعتبارية........................ ٤٢٤
حكم تحويل الرصيد من خلال خدمة (سلفني شكرًا) ٤٢٩
إقراض رصيد المحمول وشرط رده برصيد أكثر ٤٣٨
بيع الشيك ٤٥٣
نقاط الشراء بـ «الكريديت كارد» (Credit Card)............. ٤٥٧
تبديل الفلوس ٤٦٣
التورق المصرفي ٤٦٧
الإيجار القديم.. ٤٨٠
امتداد عقد الإيجار ٤٩٠